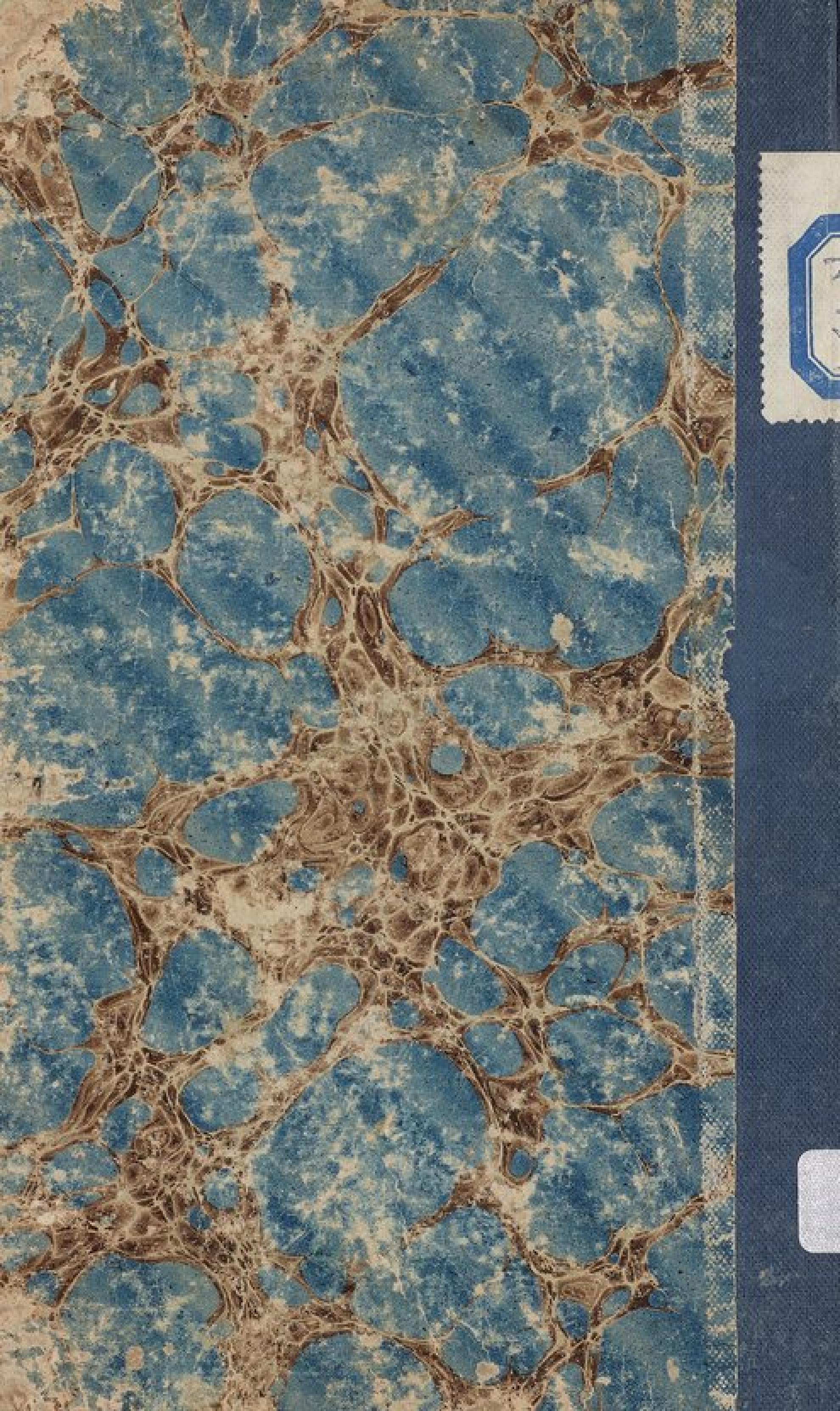
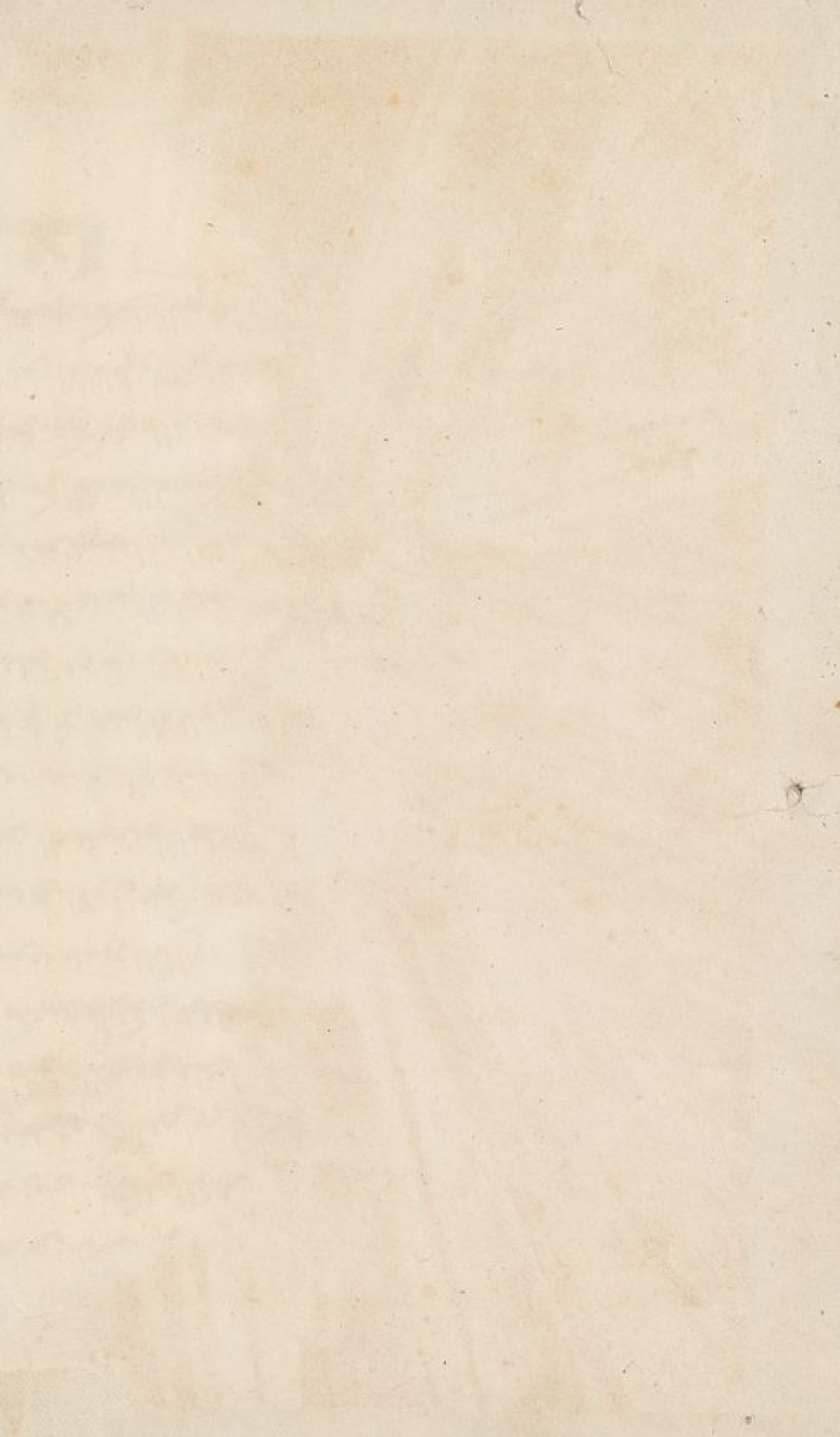
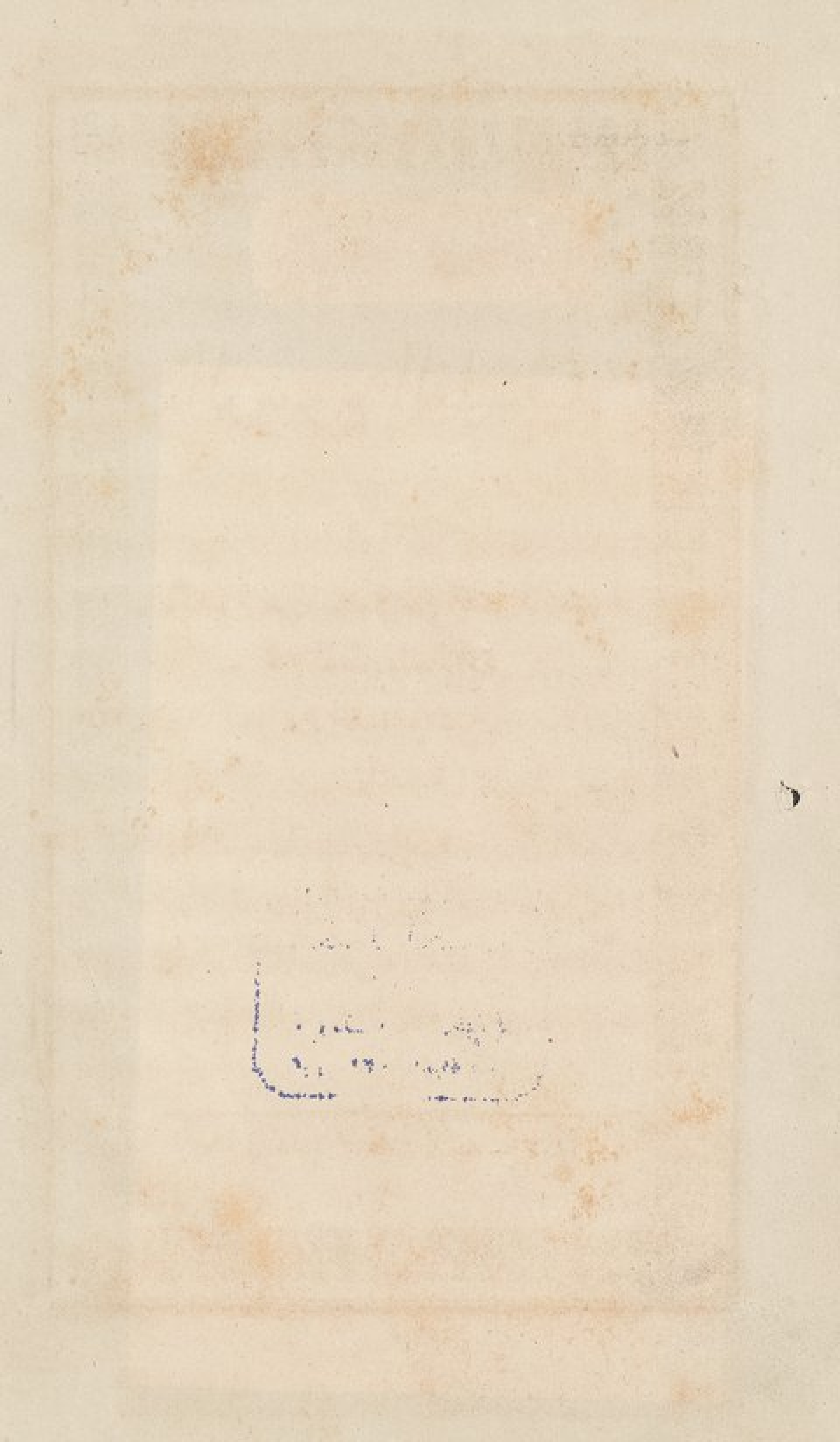





Princeton University Library
32101 077901849



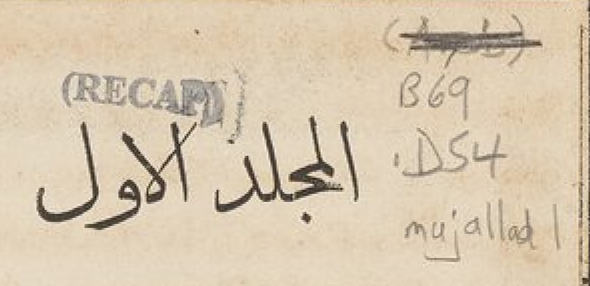
Dimūfskī

الرسوم الفلسفية

تاليف

يوسف لويس دموفسكي من الاخوية اليسوعية
معلم المنطق والعالم الالهي
ثم الفلسفة الادبية
في المدرسة
الرومانية

طبع في المطبعة العمومية في بيروت سنة ١٨٧٧



المجلد الاول

وهو يتضمن رسوم المنطق والعالم الالهي وقد ترجمه الخوري يوسف بن الياس الدبس الماروني تلميذ مدرسة عين ورقة عن اصلهِ اللاتيني الى اللغة العربية عن طبعته الرابعة وهي الرومانية الثانية المهذبة من المؤلف والموضحة منه بزيادات جديدة

قال القديس اغوسطينوس في العدد ٢٣٨ من رسالتهِ الى باشنسيوس . ليس خيرًا للانسان ان يغلب آخر مثله بل خيرٌ له ان يغلبه الحق مريدًا لانه لا يحسن بهِ ان يغلبه مكرهًا اذ لا بد من ان الحق يغلب الانسان انكر ام اقرَّ . فان كنت قلتُ شيئًا باكثر مما ينبغي من الحرية لا اهانةً لك بل محاماةً لنفسي فاغفر لي .





خطبة المترجم

الحمد لله الذي جعل اللسان في الانسان ترجمان الجنان (١) وصيرّ العقل للحق كالجنان (٢) وحلى طلله بالمعقولات كانها سخب الجمان (٣) واماط (٤) عنه شعار الضل واشفار (٥) حنادس البهتان بالبرهان فاسفرت من تحت لثامهِ مخدرات المعارف تميس فيلاثمها الحق بالبيان وغرس فيهِ غرس محبة الحكمة وزانه بالرغس (٦) والهدان (٧) فامسى وهو حبة خردل فاصبح وهو خميلة متغننة الافنان (٨) وجاده بجود (٩) افعال الذهن التصور والحكم والاستدلال دون ضنان (١٠) وفجرّ على ريضانها الغناّء (١١) ينابيع الحق بلا اضبان (١٢) فانفجر من الحق لثامُ نوره وانفرجت كمام نوره (١٣) فانسانا بمبسم ثغره نيسان (١٤) نسيان (١٥) وحال (١٦) خاله (١٧) فذكت ذكاوه (١٨) كانها بالسرطان واهدتنا ضوءها واوارها (١٩) فهدت من رام الهدي واصلت (٢٠) من مارى (٢١) ورام الهذيان واتى بالمبرُوآتِ من دجنة (٢٢) العدم الى نور الكيان فكان بالزمان ما كان بالامكان قبل كل زمان وبرأها كاملةً اذ ابرأها (٢٣) من

(١) القلب (٢) الترس (٣) قلائد المرجان (٤) رفع (٥) تطاول (٦) اليمن (٧) الخصب (٨) الاغصان (٩) مطر (١٠) بخل (١١) الكثيرة العشب (١٢) تضييق (١٣) زهره (١٤) شهر (١٥) مصدر نسى (١٦) مال (١٧) سحابه (١٨) شمسه (١٩) حرّها (٢٠) احرقت (٢١) خاصم (٢٢) ظلمة (٢٣) اشفاها

اللخن (١) واللحن فتبرأت من النقصان والزيغان ورصَّعَ جواهرها باعراضها كانه الفتَّان (٢) الفتّان (٣) لان جواهرها تحمل اعراضها لا بالعكس عكس ما عرض من الانسان فاشتبهت بلا اشتباه وتميزت بلا تمييزٍ واختلفت عن بعضها بلا اختلاف وعمَّها الاتقان وتقسّمت افرادها عمَّا سواها ولم تنقسم بذاتها بامداد الواحد الرحمان مَن هو علة العلل والسامي الازلي والعديم التناهي بكل كمال وحال وشان الموجود بضرورة طبعهِ المالئ كل مكان ولايحصره مكان العلاَّم العالم كل ما كان بلاقبلية ولابعدية ولاشيء من الزمان المنزه عن الندّ (٤) والضد والزيدان والنقصان الاحد الذي لاشريك له ولا بالامكان المنَّان الذي ليس بمنّان (٥) المسبغ الاحسان كالتهتان (٦) مكوّنِ الاكوان الكالئ (٧) كل البرايا كل الاحيان المعتني اليقظان من شرّف الانسان واسرف (٨) له ولم يسرف (٩) ما نفس (١٠) بهِ على باقي انواع الحيوان اعني النفس الناطقة البسيطة غير المائتة التي نفست (١١) على الاثمان وقرن درر الادرار (١٢) مع اصداف الاجساد خير قران . فتاثرت بها واثّرت فيها والاثنان جوهران مختلفان لايمتزجان . واصدر افعال النفس عن العقل والارادة كانهما مصدران وسوّل (١٣) الارادة بجلباب الحرية فاختارت الخير باختيارها واختجنته لذاتها اىّ اختجان (١٤) واسعد الانسان اذ

---

(١) القبيح (٢) الصائغ (٣) المدهش (٤) المثل (٥) معيّرٍ بعطاه (٦) المطر الكثير (٧) الحافظ (٨) ابذر (٩) اخطأ (١٠) بخل (١١) فاقت (١٢) النفوس الناطقة (١٣) زين (١٤) احتشاد

صيَّر ذاته موضوعًا لسعادتهِ فتصدى (١) لهُ وهو اليهِ صديان (٢)
وغرس فيهِ شريعة الطبيعة فاثمرت أجناءَ (٣) الفضائل بئس ماجنى
من الاغصان وبرأ الورى للالفة فافاد احدهم الاخر بما ابان فسبحان
البادع ثم سبحان هو لى الكالى (٤) وعليهِ اتكالي وبه المستعان

اما بعد فيقول العبد المفتقر الى المواساة (٥) من عفو ربهِ .
المحناح الى الأُساوة (٦) بالعفو عن ذنبه . الخوري يوسف بن الياس
الدبس الماروني تلميذ مدرسة عين ورقه اني لما كنت من الذين قد
ترتبت عليهم الافادة الروحية خاصةً لتقلدي وظيفة التدريس في
مدرسة مار يوحنا مارون المرعية وكانت الفلسفة خيزبان (٧)
العلوم وبها تثرى (٨) المعارف وتسرو (٩) الحلوم (١٠) ومن
دررها تصاغ حلى العقول وبها يتحلى ويتجلى كل عقُول (١١) والتصدِّي
لها يجلو صدأ الاذهان ومن سلسالها (١٢) يرتشف كل صديان
(١٣) اذهان (١٤) فيعود ثريًا (١٥) ريّان ومن تحت خمارها (١٦)
تبسم ثغور عباهر المعارف ومن ضمن كمامها تبسق عباهر (١٧)
كالات المعارف (١٨) وكانت مع ذلك لباقي العلوم كالباب
واتخذت من الرفعة الالباب (١٩) حتى تملكها بل تملكت ذوي
الالباب (٢٠) فمن حلَّ في دارها أثرى (٢١) وقضى بان كل

(١) تفرّغ (٢) عطشان (٣) ما يجنى (٤) الحارس (٥) العطاء (٦) التطبيب
(٧) الصمغ (٨) تغتني (٩) تشرف (١٠) العقول (١١) عاقل (١٢) ماءمما العذب
(١٣) عطشان (١٤) ذل (١٥) غنيًا (١٦) سترها (١٧) زهور (١٨) المعروفين
(١٩) جمع لب بمعنى قلب (٢٠) العقول (٢١) اغتني

الصيد في جوف الفرا (١) ومن اخلّ بها (٢) حكى ثراؤه (٣) الثرى (٤) وحُرِم ذوق الفرات (٥) ولو فرى (٦) وكانت دارها قد عفت (٧) الان في مغاني (٨) اللغة العربية وعيف (٩) الادلاج الى معانيها على هوجاء (١٠) عربية لان هذه اللغة ما عادت تحشد الاصداف هذه الدرر حتى عادت تحسد من استأنس بتلك الغرر ومنازل الفلسفة فيها اضحت كان لم يكنها انيس (١١) وهي موحشة لا يُلفَى لها انيس (١٢) وقصورها امست كالطلل (١٣) ولم يرتو بنو هذه اللغة منها لقصورها عنها الا بالطلل (١٤) وباتوا ينعون من بعدها ويهيجون الى الترثي لهم من بعدها وكان التاليف فيها وضع على يدي عدل (١٥) ودعوة الخلة الى السلة (١٦) في مثل هذا المقام ذات عدل فلذلك لا تعود اثرًا بعد عين (١٧) ويفقد ما هو للعين كالانسان (١٨) وللانسان كالعين قد امرني محيي الرفات (١٩) وصاحب الرافات من عمر بغيرته بيوت العلوم وغمر (٢٠) بمّ علومه كل عليم وحزوم ونشرت الصبا نشر ندّ (٢١) فضائله فضوّع الارجاء (٢٢) وفضلت فواضله (٢٣) على الارجاء (٢٤)

(١) مثل (٢) نزح عنها (٣) غناه (٤) التراب (٥) الماء العذب (٦) طاف البراري (٧) درست (٨) منازل (٩) كره (١٠) ناقة مسرعة (١١) احد وهو مثل (١٢) مونس (١٣) الاثار الدارسة (١٤) الاندية (١٥) اسم رجل وهو مثل لما يئس منه (١٦ الخلة الفاقة والسلة الرقة وهو مثل (١٧) مثل (١٨) البؤبؤ (١٩) العظام البالية (٢٠) طمّ (٢١) رائحة طيبة (٢٢) النواحي (٢٣) عطاياه (٢٤) جمع رجاء

اعني الحبر الجليل العلاّمة العامل والجهبذ النحرير الكامل بولس بطرس مسعد المرتقي ذرى سودد البطريركية الانطاكية وجميع الاصقاع الشرقية على طائفتي المارونية من سعدت نجوم سعدهِ فاسعد بنيهِ في عصرهِ ومن بعدهِ ذا الغيرة الوفيَّة والبتلة (١) العبقرية من حق نظمي فيهِ ووجب ان اوفيه وان لم استطع ان اكفيه

يا ايها الحيُّ فارثِ الميتَ من قِدَمٍ اذ مات لم يحظَ بالاسعاد والاربِ
وهنئ البشر الاحياء اذ سعدوا بالبشر والنشر ثم الخصب والطرب
مذ ضاء بولس نجم السعد فاكتسبت ابناه منه ضياء السعد عن كثب
ذا مسعدٌ سعدت فيهِ الانام فقل وقلما ابصرت عيناك ذا لقب
سعدبك ياشعبهُ اذ كان مرتقيا كي يجعل التعس منه غير مقترب
كانه الكل فاقَ الكل اذ حُسبت لديه كالجزء اهل النبل والحسب
تراه منتضيا في كل جارحةٍ للفتك بالجهل بتّارا من اليلب (٢)
ان فاه منبرا قُضّت صواعقه وان بشوشا فصاغ الدرَّ بالذهب
اهدى العلوم حبوةً بعد ما درست حتى ترى الهرم فات الشاب بالطلب
فعلمه اليمّ مشحونا فضائلهُ فأمّ بما طمى (٣) بالدُّرّ واعتجب
وهو الذي طُبعت فيهِ فضائله كانها فيهِ طبعٌ غير مكتسب
لا غرو مذ كان معتاضا قيامه بالـ ايمان والحب ثم العدل والمذب (٤)
في كل لحظٍ الى الكفار يرشقهم سهما رشيقا وما أرمى ولم يُصِب
وشيَّد الحق حتى قبل ها هوذا ينبوع حق حديث غير مكتسب....
سل ان جهلت الصبا أنَّى (٥) طهارته قد عطرت آنف (٦) الاعجام والعرب
كل المحاسن اوليها (٧) وقد ظهرت طبيعةً زانها اقنومه الادبي
لو يعلم الزمن الاعجام (٨) بحفظهُ لشمته زمنا (٩) حالاً بلا ريب
لو كنت سحبان (١٠) والاباد لي منحت لما استطعتُ وفاء المدح مع نصبي

(١) الشهرة (٢) الحديد الخالص (٣) فاض (٤) الخلوص (٥) كيف (٦) جمع انف (٧) أعطيها (٨) التاخر هيبة (٩) مخلع الرجلين (١٠) فصيح مشهور

قلت امرني ان اشق كمام هذه الزهور واخرج ما بروض
الالباب واستخرج من درر هذه البحور ما يكون قلائد تناط (١)
بالالباب آملاً ان يمد شعبه بالاجدان (٢) ويرد ما فقد الى
الاجدان (٣) فطفقت توجبني اليهِ واجبات طاعتي وتجبني عنه
مخدرات بلادتي وعدم براعتي وسفنت (٤) بي ريح الغيرة وشفنتني
(٥) همتي القصيرة وردني عنه قصر الباع وردني اليهِ الزام الاتباع
ولاسيما اذ زكنتُ (٦) اني ان اصبت استهدف وان اخطأت
استقذف فلبثت حيران قائماً بين استواءٍ ورجحان وكنت اطين
(٧) نار الرغبة وهي بي تعتن (٨) وابرد حرّ الغريمة ثم افكن
(٩) فاجحمتُ (١٠) بدءا وقلتُ (١١) لا اتعمد (١٢) ثم اجفلتُ
(١٣) وقلت العود احمد (١٤) متيقناً ان الطاعة غنمٌ وعدم الاطاعة
لوم والاقتيال (١٥) خلاف (١٦) والاقتبال اخلاف (١٧) وما
شأنت (١٨) بمحاجز قصور همتي وان خبرتها (١٩) ولا اعتبرت
موانع خمود فكرتي وان عبّرتها (٢٠) مترجياً ان يمنّ عليّ المتعال
بالفوز بالكمال ويمنّ (٢١) حبال عجزي لانّ اليهِ المآل ويعين
قصري ويجبر كسري واوشمتُ (٢٢) اقلبُ اساطير العلماء بهذا

(١) تعلق (٢) الغنى بعد فقر (٣) الوجود (٤) هبت (٥) نظرت اليّ شزراً
(٦) فهمت (٧) اخفى بالرماد (٨) تدخن (٩) اندم (١٠) تاخرت (١١) من
قال يقيل (١٢) اقصد (١٣) اسرعت (١٤) مثّل (١٥) من الاقالة (١٦) مخالفة
(١٧) احسان (١٨) اعتبرت (١٩) عرفتها (٢٠) من عبّر الكيل
(٢١) يقطع (٢٢) طفقت

الفنّ وانقلب بين شذور (١) الكملاء ممن فتن (٢) وافتنّ (٣) وانتدى نادى (٤) تاليفاتهم وانادى (٥) خرائد باباتهم واستشير من تحلّى بالخبرة لارى ايّ ذوبٍ (٦) احق بان يشتار (٧) وزلال ايّ منهل حريٌّ بان يشار اليهِ فيختار وايّ مؤلف احكم الاعجاز (٨) حتى احتز (٩) رماة الراي السديد وارتأوا بالائتلاف الشديد وارضى ولىّ الامر ما اختاروا وامربما اشاروا اي ان الكتاب المؤلف في الفلسفة في اللغة اللاتينية من العلّامة الفاضل والجهبذ الكامل يوسف لويس دموفسكي احد الاباء اليسوعيين المعلم في المدرسة الرومانية هو الجدير بان تستخرج لئالئهُ السنية وتنضد بسلك اللغة العربية والحريّ بان يجنى الشهد من زَهرهِ ويستنار بنور زُهرهِ (١٠) لانه محكم الايجاز والاسهاب محكم عن الاشغاب خالٍ من الاخلال مُطراً من الاعداء والاخلال (١١) حلو المعاني. لطيف المباني عسجدي الطروس جدير بان يقال فيهِ لا عطر بعد عروس (١٢) فهو روضة ازهارها تجلى الغمّ واثمارها تحلَى بالعين وتحلو بالفم وقد مُدِحَ من كل اديب واستحبه كل اريب وازوى (١٣) كل ضُلٍّ بن ضل واروى بالتهتان (١٤) لا بالطل (١٥) فحالما شمته قلت قد فزت بغايتي وخيمت فيهِ جاعلاً

(١) قطع ذهب (٢) ادهش (٣) جاء بالفن (٤) مجلس (٥) اجالس (٦) عسل (٧) يخرج من الخلية (٨) بقضاء الحاجات (٩) وقعت سهامهم في محل واحد (١٠) نجومه (١١) جمع خل (١٢) مثلٌ (١٣) نحّى (١٤) المطر الغزير (١٥) الندى

اياه غايتي (١) وهنأت ذاتي بالحصول عليهِ والوصول اليهِ وطفقت اغوص في زخاره (٢) واستخرج درر معانيه واصوغ منها سخبًا لالباب الاصحاب وارود بين وروده واطرٌ (٣) كمام زهورها واهدي ما جنيت الى الاحباب وارد مورده واحضر لهم الزلال (٤) واميط (٥) عنه خمار محياه فيتنعمون بهِ ولا زوال واخطرهم بين رياضهِ نائين عن المخاطر وانرجم لهم ما عجم عليهم فتقر منهم الخواطر فلم ادع شيئًا لم أُهدِهم اياه واهدِهم اليه ولا ترجمت شيئًا بخلاف ما هو عليهِ لان المولى الامين يطلب من المامون ان لا يخون وهو المعقب (٦) من يستعقب والمثيب من الى الحق يسيب (٧) الا انني لم اتمكن من تحسين العبارات العربية وضبطها تمامًا بموجب الاصول اللغوية ولا من تسهيل عبارتهِ اكثر من ذلك اذ لست موءلفًا بل انما انا مترجم في طريق الموءلف سالك وليس السالك كالناهج ولا الراتق (٨) كالناسج (٩) ولم يكن الزمان مساعدي ولم تدعني وظيفة التدريس ان اتفرغ للتشمير عن ساعدي لان تلامذتي كانوا يدلجون في آثاري بل ان ذلك كان من ايثاري (١٠) تطبيقًا لغاية الموءلف التي هي ان يكون اكثر مناسبة لشحذ العقول اذ لا يخفى ما ينجم من الفائدة من زيادة التبصر بالمقول مفتكرًا انه لا بد دون الشهد من ابر النحل ومن الضرورة وجود النصب في سبيل الفضل وموقنًا ان

(١) مطلبي (٢) موجه (٣) اشق (٤) الماء العذب (٥) ارفع (٦) المعاقب (٧) يسرع (٨) المرقع (٩) الناسج (١٠) اختياري

ليس النفيس ما هان (١) وان الدرّ بالاصداف لا يهان (٢) وكم احتملت من لدغ حمى (٣) التعب لاشتيار هذا الشهد وكم من الدوءوب (٤) والسهد وكم من الجد والكد في نقل الخُطَى وكم من الاجتهاد على محاذرة الخطا (٥) ومع ان الأين (٦) كان يسليني (٧) كنت التقيه بوجهٍ غير عبوس مسليًا ذاتي بقولي لا مخبأ لعطر بعد عروس (٨) وزاعمًا ان اصرف فيهِ نهاري كامسي عازمًا على ذاتي ان لا انافس (٩) بما ازعم من اجهاد نفسي حتى اعطاني الله ما رغبتُ فيهِ راغبًا اليهِ واكملتُ ما قدره لي واقدرني عليهِ راجيًا بهِ افادة بني اللغة العربية ولاسيما ابناء طايفتي المارونية والثواب من رب الارباب فدونكه ايها المطالع الراغب ولا تكن عنه راغب ولا تستصعبنَّ فهمه فامعان النظر بالاجتهاد يوءتيك علمه لاني الزعيم (١٠) بان يكون بمنزلة التاج لراسك ويصيرك راسًا لاناسك ولا تدع تعبي سدى وعامله بالاسداء اليهِ لا بالردَى وكن عاذري لا غادري واصفح عن كل بادرة ولا تسخ خطائي بالبادرة (١١) لان الانسان لا يتبرا من الزلل لاسيما في مثل هذا المقام الزلل (١٢) وانا اضرع الى ابي الانوار ان ينير بهِ كل من بهِ استنار (١٣) اذ انه الرحمان المجيب ومن وكل (١٤) بهِ لا يخيب . تمت

---

(١) ذل (٢) يحتقر (٣) ابر (٤) التعب (٥) الغلط (٦) زود التعب (٧) يذهبني (٨) مثل لما لا يوءخر عنه نفيس (٩) اجخل (١٠) الكفيل (١١) السيف (١٢) الذي يصير فيهِ الزل (١٣) استمد نوره (١٤) توكل

اعلم انهُ لما كان اعظم اعتبار المقدمة المعلقة من المؤلف في بداية كتابه هذا قائمًا بفصاحتها اللاتينية لم اتعرض لذكرها حرفيًا بل اجتزيت بالاشارة الى اخص معانيها ليكون متضحًا لدى المطالع وهاكه. ان هذا المؤلف يقول في مقدمته ان قصده من اشهار هذه الرسوم الفلسفية هو راحة الشبان الدارسين وانهُ يوجه مقدمته ذاتها لهذه الغاية قائلاً اني قد تعلمت بالاختبار اليومي (لتقلدي من سنين كثيرة وظيفة تدريس الشبان العلوم السامية) انهُ ينشأ ضرر باهظ للشبان من عدم حفظ نظام الدرس لانهم عند انجازهم درس العلوم اللغوية والفصاحة التي يمارسون فيها الحفظ غيبًا وابتدائهم بدرس العلوم الفلسفية يريدون ان يمارسوا فيها هذه الطريقة ذاتها التي ليس فيها اقل مناسبة للحق ولا اكثر مقاومة لاجتناء ثمرة هذا العلم ولهذا فليكن محققًا لدى الدارسين منذ بدايتهم بهذا الدرس ان النجاح الاسمى في العلم ليس هو لمن تعلم ما هو ضروري غيبًا بل لمن اكثر امعان النظر بما سمعه وتامله باصغاء ولم ينتقل الى امثولة جديدة قبل ان يحفظ التي يكون فيها ويجتني خلاصتها ويجعل لها رسومًا في ذهنه ويرسخ في عقله ما شُرِحَ لهُ من المعلم. ثم يشير الى انهُ قد اعتبر في تاليف هذه الرسوم امرًا آخر وهو الاختصار عناية بفائدة الشبان قائلاً انهُ من الواضح انهُ تصرف سنة واحدة في هذا الزمان في درس اصول هذا العلم ولهذا كان من اهم المقاصد ان نختصر كثرة الموضوعات الواجب التكلم عنها خلوًا من ان يضر الاختصار بالايضاح اذ لا

يهمل شي ممّا هو ضروري خصوصًا لفهم أرآء الفلاسفة المتجددين وان نترك بعض اشيآء لتشرح من المعلم بالصوت الحي لان المباحثات التي يفهمها كلٌّ من الدارسين تنقص اجتهاد الشبان وتجعل احتياج المعلم الى الدارس اكثر من احتياج الدارس الى المعلم . وعليهِ راينا ان نهمل في هذه الرسوم شيئًا ما من الشرح الزائد خلوًا من ان يكون ذلك مانعًا خير الاخرين ليكون بذلك سبيل للتبصر والبحث في الامور الرفيعة ولا ريب ان في ذلك اكبر فائدة ولهذا ترانا نورد بين اثباتاتنا ما هو قابل الفهم من كل دارس متوسط بالحجى من دون تعب زائد ومن كان ادنى من متوسطٍ يجب ان يغادر درس هذا العلم . اما باقي الاشيآء فيلذ بها ذوو العقل الحاذق وتحذرهم من ان يظنوا انهم بدرس سنة واحدة قد رقوا قمة الفلسفة وتجعلهم ان يعرفوا انهم قد اشربوا المبادي وقبلوا البذار الذي اذا روى بالمطالعة والدرس يثمر ثمارًا وافرة .

ثم يقول ان شرح التصورات الكلية باسهاب ممّا يفيد لدرس اللاهوت ولفهم تاليفات العلمآء وكشف اضاليل المتجددين فلهذا قد بذلت الجد في ان اتكلم عن هذه التصورات باوفر ما يمكن من التبيان وان احاميها من مضادات الخصوم مقتفيًا آثار شمس المدارس وامام المدرسين مار توما الممدوحة تاليفاته جدًا . واخيرًا يورد لفائدة الشبان حكم المعلمين في مدرسة لوفانيا الكاثوليكية على جودة كتابه وعلى نواله قصده منه واعتنائهم بان تشهر هذه الرسوم في البلجيك مطبوعة بما

انها مفيدة للشبان الدارسين ويذكر شيئاً من التقريظ المعلق على الطبعة اللوفانية المذكورة تبييناً لفوائد تاليفهِ .

الرسوم الفلسفية

* تلخيص في الفلسفة *

ان العلم الذي يرشد الانسان الى ادراك الحق والخير يسمّى فلسفة والمعتنون بتحصيله يسمّون محبي الحكمة . غير ان هذا التعريف للفلسفة واسعٌ شائع اما اولاً فلانه ليس كل ادراك حق وخيرٍ يكون موضوع الفلسفة واما ثانياً فلانه من المحقق اننا نعرف يقيناً بعض الاشياء بما اننا عقلاء وليس ذلك فقط بل ان الله يمكنه ان يوحي الى البشر بعض الحقائق وقد اوحى بالحقيقة شيئاً من ذلك الا ان ما نعرفه بالوحي الالهي خاص باللاهوت النظري . اما ما ندركه بمجرد العقل المستقيم ويمهّد لما ندركه بالوحي الالهي الفائق الطبع فعليهِ مدار الفلسفة . ومن ذلك ينتج امران الاول ان الفلسفة كخادمةٍ للاهوت . الثاني ان مدارها على ما يفوق قوى العقل ويمكن ادراكه باستعمالهِ المستقيم من مبادىء مقررة لا ريب فيها . فالمراد اذاً بالفلسفة علمٌ يُدرَكُ بهِ الحق والخير مُكتسبٌ باستعمال العقل المستقيم .

وهذا التعريف يُوذن بان للفلسفة موضوعين أساسيَّين هما الحق والخير اللذان تنشأ عنهما اقسامها الاوليّة والعامة . لان ما

يلاحظ الخير والشرائع المتعلق بها نجاح الجمهور او الافراد وتهذيب العادات يسمى علم الحق الطبيعي العام والخاص او فلسفة ادبية . وما يلاحظ الحق يمكن ان يسمى فلسفة نظرية . ولان ليس له اسم عام يسمى باسماء مختلفة كاختلاف موضوعهِ . فيسمى منطقاً حينما يوضح قوانين الاستدلال المستقيم ويكشف عن ينابيع الحق . وعلم ماوراء الطبيعة او عالمًا الهيًا عند ما يُبحث فيهِ بالعموم عن خواص الموجودات الاكثر عمومًا او بالخصوص عن الله والانسان والعالم. وعلمًا طبيعيا حينما يُبحث فيهِ بنوع خاصٍ عن طبيعة الاجساد وقواها وشرائعها وسائر غرائبها ومنهم من يضيف الى اقسامهِ علم الفلك والهندسة المركبة بالخصوص ويسميهِ فلسفةً طبيعية . اما سائر الاقسام فتشملها الفلسفة العقلية . ولو اخذنا بالتفصيل عن بدء الفلسفة ونجاحها . وفرق الفلاسفة وتقلبها وما زيد عليها الى ايامنا هذه لطال بنا الشرح الا اننا نقول بالايجاز ان الظاهر ان الفلسفة ازهر اولاً بعض اقسامها عند الكلدانيين والمصريين والفرس وان يكن لا ريب في انها لم تكن مجهولة مطلقًا من غيرهم من الامم الاكثر تفقهًا ثم انتقلت مع مرّ الايام الى بلاد اليونان ثم الى ايطاليا ولاتسيوس وتفرقت بين كثير من فِرَق الفلاسفة ولعلها سببت بذلك للجنس البشري ضررًا اكثر من الفائدة لا بذاتها . بل بما اولده فيها فلاسفة كثيرون من الاختراعات الفاسدة التي بلبلوا بها ارشاد العقل المستقيم . ومن المقرر ان الفلسفة ما امكنها قط ان تكفي لحسن تهذيب البشر

وهديهم الى ادراك السعادة الحقيقية . بدليل ان حقائق ضرورية لتثقيف الحيوة الناطقة لم يمكن ان تعرف من الجميع بارشاد العقل وحده الا بعد زمان طويل وتعب متصل ولم تخلُ معرفتها من الغلط . وان كبار الفلاسفة كثيرًا ما وهموا اوهامًا فظيعة ولم يستطيعوا ان يبينوا للبشر مجموع الشرائع الادبية بكمالهِ . وقد نبغ بين الاقدمين سقراط وافلاطون وارسطاطاليس وبيتاغوروس وغيرهم . اما ارسطاطاليس فما زالت تحترمه مدارس اوربا كلها وجمعياتها في اجيال كثيرة حتى ظهر منهج كرتاسيوس وباكونيس دي فارولاميوس ولوكسيوس وفولغيوس ولايبنتسيوس وغيرهم من المحدثين وفصّلوا مذاهب العلماء وآراءهم في اقسام مختلفة . ثم ولئن اشتهر وتغلب منهج فلسفة لوكسيوس زمنًا مديدًا في بريطانيا كما اشتهر منهج كرتاذيوس في فرانسا ومنهج لايبنتسيوس وفولغيوس في جرمانيا فما ذهب اليهِ لوكسيوس من مذهب الاختيار والحسّ قد صادف مع ذلك في اكثر اوربا قوة عظيمة واكبر فاعلية حتى كاد يفضل على ساير المذاهب . وقد نقله الى فرانسا كونديالاك وتراشيوس فمهَّدوا سبيلًا رحبًا لشيعة الماديين القبيحة والحمقاء التي لم تزل تتكاثر هناك وتنفث سمها في كل جهةٍ مستترة على الخصوص باسم معلمي الهيئة الذي لا حقيقة له عندهم . اما الفلاسفة الذين تبعوا لوكيوس في بريطانيا وهم باركالايوس وهوميوس ورايديوس ودوكالد ستافارتيوس فقد وضعوا صورة القياس التحليلية

والبسيكولوجية ومن جرى ذلك بلغت الفلسفة اليوم الى شفار
التلاشي ولم يعد يُبحث فيها الا بنوع حقير ومادي كما يشهد
بذلك العلاّمة صاحب المقالة المضافة الى قضايا المعلم كارولوس
يوستينوس ماككارني والمطبوعة في رومية سنة ١٨٢٢ وهو قد اخذ
ذلك من مصنفات يوحنا ايبركرومبيوس وتوما هوبيوس الحديثة
اما في جرمانيا فليس من يتجرا اليوم ان يمشي على اثار ليبنيسوس
وفولفيوس لان ما ذهب اليهِ كانتيوس من مذهب التدقيق
والشمول قد غيّر كل نوع التفلسف واعطى مجالاً لمذاهب مختلفة
لم تزل تزداد يومًا فيومًا حتى انه لم يعد يصدّق كم نشأ عن ذلك من
الخصام وتبلبل التصورات والاوهام الغريبة. فمن ذلك نشا مذهب
فيكتيوس التصوري وهو ان انا الفاعل فقط اصل كل حقيقة
وتاكيدٍ. ومنه نشات فلسفة الطبيعة لسكالّينجيوس الذي ينكر فيها
المحمول والموضوع زاعمًا ان ذلك شيءٌ اضافيٌّ ومحاولاً جعل الوجود
مطلقًا قائمًا بفعل النظر العقلي ووضع كل شي في وحدة الوجود
الالهي المطلق. ومنه نشا ايضا تعليم هاجيلوس ومذهبه الشبيه
بمذهب سكالّينجيوس المتقدم فانه ذهب الى اتحاد الجوهر الموجود
والمفتكر الذي ليس هو الا الله مظهرًا ذاته تارة على هذه الصفة
واخرى على اخرى وحاويًا بذاته الامتداد المنتهي الى ذرّةٍ غير متجزئة
والافتكار المنتهي الى تصورٍ خالٍ من التمييز. وهذا الاتحاد
الجوهري يوجد بوجوده المطلق التصور المحض والوجود بالفعل

او الوجود الوهمي والحقيقي . وقد تبع كانتيوس في بعض مذاهبه كروجيوس وبادار وهرميزيوس وغيرهم واخيرًا كراوزيوس الذي اطرأه آرنسيوس المعلم الان في مدرسة بروكسيليا وتبعه في كتابهِ في الفلسفة المطبوع في باريس سنة ١٨٢٨ زاعمًا ان مجموع الاشياء العالمية ترجع الى موجودين عامين جوهريين وموجودين بالفعل كل منهما غير متناهٍ بنوعه وهما المادة والروح وواضعًا اياها اخيرًا في عدم تناهي الوجود الالهي المطلق كفي اصلها .

اما في فرنسا فبعد ان جد رويركوللاردوس الشهير في استئصال مذهب كونديللاك الحسي قد استظهر وخصوصًا بعناية المعلم كوسينيوس نظام الفلسفة ومنهجها الجديد السامي والمعتمد غالبًا على صورة القياس بالتصاعد واعاد الى الفلسفة شرفها غير انه لما كان ماخوذًا عن درس فلاسفة جرمانيا الدقيق ونسق برهنتهم كثيرًا ما يشاركهم في مذهب السر والتصور والشمول وقد تبع اثر المعلم كوسينيوس لوفرويس وراميرونس وميكالاتوس ولارميناروس وعوتيزوتوس وغيرهم فضلا عن اراء السانسيمونيين وبطرس لاروا وفور رياريوس ودي لامينايزي . وقد سلك المعلم منصور دي بونالديوس ودي ما يستريوس وغيرهما في الفلسفة مسلكًا مضادًا المسلك المتقدم وقد اشاروا في مصنفاتهم الشهيرة الى وجوب السلوك فيهِ .

واما في ايطاليا فقد ضعف الكردينال جيرديليوس الشهير

ما ذهب اليهِ لوكيوس واتباعه من مذهبي الحس والاختبار . وكسر سهام المادّيين ومنكري وجود الله . والالهيين اي الذين يسلمون بوجود اله صانع العالم والدين الطبيعي لا الموحى . ثم ان احدث المؤلفين الايطاليانيين قد اضافوا الى المباحث الفلسفية زيادات ليست بقليلة كهارمينيجيلدوس بينوس في كلامهِ على المنطق العنصري وبلتاصار بولي في كتابهِ مختصر الفلسفة وباسكالي كالوبي في كتبه المختصر الفلسفي . والرسائل الفلسفية . وعناصر المنطق والعالم الالهي وانطونيوس روزميني في مختصرهِ الحديث في اصل التصورات . وفي كتابهِ الفلسفة الادبية وغيرهم .

وما اوردناه بالعموم من تاريخ الفلسفة العقلية كافٍ بالنظر الى ما سوف نتكلم عنه . لاننا سوف نذكر بالخصوص في سياق الكلام بعض اوليك الفلاسفة ومذاهبهم . ومن يؤثر الوقوف على تاريخ مبسوط للفلسفة فليطالع الجزء الاول من مقدمة الفلسفة والمنطق للمعلم بالدينوتي الشهير . والجزء الاول من كتاب ستوركينافيوس وجنوانسيس والاول والثاني من كتاب إيمري وتاريخ مذاهب الفلسفة المتقابلة لديجيراندوس والجزء الثاني من كتاب ناسيمانيوس والجزء الثاني من تاريخ الفلسفة الالمانية لباركون دي بانوين وتاريخ الفلسفة الحديثية لبوليسوس والمختصر الفلسفي والرسائل الفلسفية التي ذكرت قريبًا لباسكاليس كالوبى الشهير وكتاب البحث التاريخي في مذاهب الفلسفة لبونيللي الشهير .

في رسوم المنطق

* مقدمة *

انهُ لمقرر من تعليم الحس الباطن وغيره ان في البشر كافة ميلاً طبيعيًا الى البحث عن الحقيقة ومن هنا ينتج انه يجب ان يكون عندهم تاهب طبيعي لادراك الحق . وهذا التاهب يسمّى منطقًا طبيعيًا . فالمنطق اذا قسمان طبيعي ومكتسب وان لم يكن المكتسب الاكمال الطبيعي. لان قواعد حسن الاستدلال وكشف ينابيع الحق المسلمة في المنطق الصناعي اي المكتسب ليست الاملاحظات لما اعتاد ان يفعله اولو العقل المستقيم . فالمنطق اذا بقسميه يعرف بانهُ قوة الاستدلال باستقامة وادراك ينابيع الحق . ومن ذلك تعرف بسهولة تعريفي المنطق الطبيعي والصناعي اذ يكفي ان تزيد على هذا التعريف العام اما هذه الالفاظ وهي المكتسبة بارشاد الطبيعة وحدها واما هذه الاخرى وهي المكتسبة بالدرس والبحث ومهما يكن من تعريف العلم فالمنطق يعتبر صناعة وعلمًا لان الارشاد برسوم وقوانين من خصائص الصناعة . والايضاح بمبادىء موكدة من خصائص العلم . اما فائدة المنطق الصناعي بل ضرورته الادبية الى حسن اكتساب سائر العلوم فظاهرة من تقلب العقل البشري واختبار من يتقدم الى العلوم بلا مساعدتهِ . اما الفساد والسفسطات التي نشأت عنه بالعرض فلا يلتفت اليها . وقد قسمناه الى قسمين . فالقسم الاول يوضح اخص

افعال العقل . والثاني يكشف عن ينابيع الحق .

القسم الاول

ان التصور والحكم والانتقال الفكري وحسن نظام هذه الثلثة لادراك الحق (ولو ان هذا الاخير يتحلل الى الثلاثة الاولى ويتركب منها على نوع ما) هي افعال نفسنا من حيث هي مدركة وها نحن ذا نشرع في الكلام عليها وقد وضعنا لكل منها جزءا براسهِ موجزًا جدًا.

الجزء الاول

* في اول افعال العقل *

اذا نظر العقلِ الى شيء نظرًا بسيطًا اي من غير ان يوجب لهُ او يسلب عنه شيئًا فهو حينئذٍ يتصور وهذا الفعل اذا اعتبر انهُ شيء في الذهن يسمَّى صورة او انه فعل العقل يسمَّى تصورًا فالصورة اذًا هي ما يحصل في الذهن حينما يفتكر بالبساطة . والتصور هو فعل العقل الذي ينظر بهِ الى شيء نظرًا بسيطًا . فالفعل الاول من افعال العقل يسمَّى اذًا صورة وتصورًا . وتعريفه المتقدم كاملٌ لانهُ مخرجٌ للحكم بقيد البساطة نعم يدخل فيهِ تعاريف اخر مختلفة كقولك الصورة هي مثال الموضوع المستحضر في الذهن او فعل العقل المتصور او موضوع العقل بلا واسطة الا انه منزهٌ هنا عن آراء الفلاسفة اصحاب هذه التعاريف . فاصحاب التعريف الاول اما انهم لا يفهمون

التصورات العقلية محضاً العارية من كل تصور حسيٍ واما انهم يفترضون امرًا محققًا اننا نتصور كل شيء بتخيل حسي . اما التعريف الثاني فيؤخذ فيه فعل التصور والصورة بمعنى واحدٍ ويخرج بهِ القول بالصور المتولدة الذي يفترضه التعريف الثالث حقيقيًا اذ يعتبر موضوع العقل بلا واسطة اي الصورة كصفةٍ فعلية للنفس مغروسة فيها من الله صانع الطبيعة ولا تزال مختفية في العقل حتى تسنح الفرصة بتصورها ولذلك يمكنها ان تكون بدون فعل التصور وهي متميزة عنه كل التميز.

وما يراه العقل بالصوره يسمى موضوع الصورة داخليًا كان ام خارجيًا.

وما يستحضر بواسطته شيءٌ في الذهن يسمى خواص او صفاتٍ للتصور او الموضوع فالحيوان مثلاً يستحضر بالحس والحيوة. واقسام التصورات مختلفة وهذه التصورات تدل عليها الالفاظ والحدود وسنتكلم على كلٍ بمفردهِ.

الفصل الاول

* في اقسام التصورات المختلفة *

عد ٢ نقسم التصورات باعتبار نوع حصولها في الذهن . والواسطة التي تحصل بها فيهِ . والموضوع الذي تحضره الى جلية وملتبسة . وحسية عقلية . ومؤلفة ومجردة ومفردة وجزئية وكلية

فالتصور الجليّ يمثل من صفات الموضوع ما يكفي لتميزه عن غيره

ولا كذلك الملتبس . ثم اذا ميزت بعض صفات التصور الجلي عن
بعض كان تصوراً مميزاً غير كامل او كلها كان كاملاً . واذا حللت
صفات المتميز ايضاً الى اخرى كان متساوياً او غير متساوٍ . فانجلاء
التصورات وتميزها المكتسبان بجهد اصغاء العقل وترددهِ هما الواسطة
الوحيدة لحسن اكتساب العلوم . لانه ليس في وسعنا ان نتصور
تصوُّراتٍ متساوية . والتصور الحسيّ ما يحصل في الذهن بواسطة
تاثر حواسنا الظاهرة كتصور الذهب مثلاً . والعقليّ ما كان بغير
ذلك كتصور العدل .

والمؤلف هو تصور الموضوع والصورة معاً كالابيض . والمجرد
تصور الصورة فقط كالبياض . وهذا يصير بذلك التجريد الذي
يتصور بهِ العقل صفة موضوعٍ ما كانها منفصلة عنه بنوع انها هي
تكون موضوع التصور لا موضوعها وهذا مغاير لذلك التجريد الذي
يفصل بهِ العقل جزءَ موضوع طبيعي عن سائر اجزائهِ ناظراً اليهِ
وحده مثلاً اذا فصل الراس عن سائر الاعضاء كما سنشير اليهِ في
العدد التالي في الحاشية .

والتصور المفرد يمثل موضوعاً معيناً كبطرس ويوحنا . والصفات
المعيّنة سبع الشكل والصورة والمكان والزمان والقبيلة والبلدة والاسم
لان الموضوع يتعين بها بنوع انهُ يكون هذا لا ذاك . والتصور الجزئي
يمثل شيئاً شائعاً كانسان ما . والكلي يشمل صفات عامة بين كثيرين
كالانسان والحيوان وينقسم الى نوعين وهو ما يشمل صفات يشترك

بها افراد كثيرة ذات طبيعة متساوية كتصور الانسان فانهُ يحوى الحيوة والحس والعقل الدائرة على افراد الناس فقط . وجنسيٍ وهو ما يشمل صفاتٍ يشترك بها كثيرون مختلفو النوع كالحيوان. فان الحيوة والحس يطلقان على البشر والبهائم المختلفين نوعًا . اما تصور الفصل فيشمل ما يميز جنسًا عن جنسٍ ونوعًا عن نوع وفردًا عن فردٍ كتصور النطق فانهُ تصور الفصل النوعي بين البهائم والناس ومن هنا يظهر ما هو الجنس والنوع والفصل التي تنقسم كلها وخصوصًا الجنس الى اعلى ومتوسط واخير او قريب يرجع اليهِ فرد نوعٍ ما بلا واسطة والفلاسفة الاقدمون يريدون بالتصور النوعي ما يمثل ماهية الموجود كلها وبالجنسي ما يمثل جزءًا من الماهية قابل التعيين وبالفصلي ما يمثل جزءًا من الماهية معينًا

واذا اضفت الى هذه الكليات الثلاث الخاصة وهي كل صفة عامة تنشأ عن ماهية الموجودات كقابلية التعلم في الانسان . والعرض وهو كل صفة عامة يمكن وجودها او عدمها مع سلامة طبيعة الموجود كالبياض في الانسان او الحائط صارت خمسًا وهي كانت تميز عند الفلاسفة الاقدمين عن التصورات الشاملية وهي الموجود والشيء والحق والخير والبعض والواحد . ثم ان التصورات الكلية لاتحادها الفردي لاتشترك بشيءٍ مع التصورات الجمعية كتصور العسكر والعالم ونحوهما كما سنرى قريبًا عند الكلام على طبيعتها

عد ٢ قد يخترع العقل لذاته تصورات كلية بترديده وتجريده من

تصورات مواضيع مفردةٍ تسوّل له بما فيها من صفات متشابهة وغير متشابهة ان يعرض عن هذه وينظر الى تلك كانها واحدة. وهذا اصل بعض التصورات الكلية . اذ ليس كل تصور كليّ مجردًا خلافًا للوفيانيين كما انه ليس كل تصور مجردٍ كليًا. ثم لا بدّ في التصورات الكلية من التنبيه على التضمن الملاحظ كثرة الصفات. والامتداد الملاحظ كثرة الموضوعات التي يمتد اليها ويحويها ذلك التصور . ونسبة الزيادة والنقصان المتبادلة والمتعاكسة ابدًا . لانه بقدر ما يزيد امتداد التصورات ينقص التضمن اي شمول الصفات كما يظهر في تصور الحيوان والانسان مثلاً باعتبار كلٍ منهما في مقابلة الاخر . والحاصل من ذلك ان بساطة التصور على قدر عمومهِ فحيثما زاد زادت لقلة تضمنها حينئذٍ وعليهِ فتصور الموجود غاية في العموم

واعلم ان ما لاحقيقة له لايمكنه ان يكون بذاته موضوع تصورنا ولهذا نتصور السلب والنقص كالعدم والعمى بغيرهما . ولا بد في ذلك من التمييز بين ارادة التصور العقلي والوضعي لئلا يظن ان قولنا ليس للعدم من صورةٍ حقٌ مطلقاً والّا كان لفظاً لا معنى له

ثم التصورات تنقسم ايضاً الى بسيطة وهي ما تمثل موضوعاً بسيطاً اي بصفةٍ واحدة والى موءلفة ثم الى مطلقة وهي ما لا يلزم منها معرفة شيء اخر والى اضافية . ثم الى استحضارية وهي ما تمثِل موضوعاً غائباً كانه حاضر . والى وهمية وهي ما تصور موضوعاً مستحيلاً وتفترق

عن الاختراعية . ثم اخيرًا الى متاتية وهي تشبه الحسية لانها تتصور في العقل كانها آتية عن موضوع خارج . ومخترعة وهي التي يركبها العقل من تصوراتٍ غيرها سابق ومتولدة وهي (ان سلم بها) ما غرسه الله من التصورات في اصل النفس كبعض صور

الفصل الثاني

* في دلائل التصورات اي الالفاظ *

عد ٤ الدلالة هي ما يلزم من معرفته معرفة شيء اخر . ولكون العلاقة بين الدلالة والمدلول اما طبيعية واما وضعية فالدلالة اما طبيعية واما وضعية . فالدخان مثلاً يدل طبعًا على النار . وحزمة القضبان كانت تدل عند الرومانيين وضعًا على المقام القونصولي . ثم بما ان اللفظ وهو الصوت التام المعتمد على مقطع من مقاطع الحروف الهجائية والمرمى من الانسان يعرب عن تصوراتنا بحسب الاصطلاح عليهِ كانت الالفاظ دلائل التصورات وهي وضعية كما يظهر من اختلاف اللغات . وانما الطبيعي قوة اخراج الاصوات المعتمدة على مقاطع الحروف . غير ان هذه لا تكفي لاصطلاح البشر على لغة ما من دون اصوات معتمدة على المقاطع الهجائية او بعض الفاظٍ على الاقل خلافًا لكونديللاك وكثيرين غيره وسياتي بسط ذلك في البسيكولوجيا . فالصوت المعتمد على مقطع هجائي والدال على التصور يسمى حدًا بخلاف

الصوت الطبيعي محضاً كالبكآء فانه لا يسمى حدًا

وللحدود اقسام مختلفة كاقسام التصورات فالحد الدال على التصور المؤلف مثلاً او المجرد يسمى مؤلفاً او مجردًا . ويضاف اليها الحد الوضعي وهو ما يدل على موجودٍ حقيقة كالانسان والعدمي وهو ما يدل على نقص شيء كان يجب ان يكون كالاصم الابكم والسلبي وهو ما يدل على عدم اهليةٍ الى شيء طبعاً كعدم النطق في البهيم . والمتواطيء وهو ما يدل ابدًا على تصورٍ واحد . والمشترك وهو ما يدل على اشيآء مختلفة اما عرضاً او اصطلاحاً واما لوجه شبهٍ او نسبةٍ . وفي هذا النوع الاخير يسمى نسبياً او مجازياً كالرِجْل والصحة ونحوهما واعلم انه مراعاةً لحقوق العدل لا بد من اخذ الحدود الموردة في كلامٍ مهذَّبٍ او علمي بالمعنى المتفقة عليهِ القبائل او الايمة

الفصل الثالث

* في الحد والقسمة *

عد ٥ ان الحد يفيد بيان الاشياء والاسمآء . والتصورات تصير جلية بتقسيم الاشيآء وخواصها وفحصها باجزآء مفصلة . ومن هنا يظهر وجه اضافتهما الى التعليم السابق

فالحد قايم بتفسير امرٍ او اسمٍ تفسيرًا موجزًا وجلياً وقد عرَّفه شيشرون بانه كلامٌ يوضح بايجازٍ ماهية ما يُبحث فيهِ . وبين

حد الشيء وحد الاسم فرقٌ فحد الاسم يُؤتى بهِ عند خوف غلط السامع او القاري بسبب اشتراك الاسم . غير ان حد الشيء والاسم قد لا يمكن وقد لا يجب اما لظهور الشيء واما لجهل طبيعتهِ . وتفسير الشيء يكون اما بخواصه الذاتية واما بتلك الخواص التي نعرفها فيهِ من غير تمييز . فان كان هذا فالحد رسميٌّ فقط وليس لهُ ضابط . او ذاك فالحد ذاتيٌّ ولهُ اصول يستقيم بحسبها وهي .

اولاً ان يكون بالجنس القريب والفصل الاخير لانه يجب ان يفسر ماهية الشيء وطبيعته . على ان ماهية كل شيء لا تتعين الا بذينك الشيئين . فاذاً لا يتعين الحد الذاتي الا بهما ايضاً وهكذا يكون قولك الانسان حيوان ناطق مستقيماً بخلاف قولك الانسان حيٌّ ناطق او حيوان ناطق مائت لان الحيّ في المثال الثاني ليس جنساً قريباً بل بعيداً والمائت في المثال الثالث يقصر الفصل وهو الناطق على البشر وهم في حال الحيوة الحاضرة . وقد مرَّ الكلام على تصور الجنس والفصل فراجعه . ثانياً ان لا يكون قاصراً او شائعاً والا لم يكن في كلا الحالين مطابقاً للمحدود . ويلزم من هاتين القاعدتين اثنتان اخريان وهما ان يكون اوضح من المحدود وان يوافق المحدود كله وحده وهاتان القاعدتان يجب ان تكونا للحد الرسمي ايضاً . لان الحد مطلقاً اذا لم يزد المحدود صراحة او كان فيهِ ما يشمل غير المحدود بطلت غايته .

عد ٦ ان تجزئة كلٍّ او مركب الى اجزاء تسمى قسمة . ولا

يخلو الكل او المركب ان يكون اما عقليًا كتضمن التصور او طبيعيًا كالبيت او ادبيًا كالرئيس ومرؤوسيهِ ولكي تكون القسمة مفيدة ومستقيمة يجب اولاً ان تكون متساوية اي ان تساوي الاجزاء الكل . ثانيًا ان لا يكون جزءٌ داخلاً في جزء آخر . فلا تصح قسمة الانسان الى نفسٍ وجسدٍ ورجلٍ . ثالثًا ان لا تكون واسطة بين الاجزاء اي ان تُذكر اولاً الاجزاء الاعم ثم تقسم الى الاخص ان كان ذلك لازمًا . وانما قلنا ان كان ذلك لازمًا . لان كثرة تقسيم الشيء المنظور فيهِ تورث ارتباكًا كعدم التقسيم

الجزء الثاني

* في ثاني افعال العقل وهو الحكم *

عد ٧ اذا لاحظنا تصورين او اكثر فجمعنا بين ما يتفق من ذلك وفرّقنا بين ما يختلف يقال اننا نحكم . فالحكم هو فعل العقل المتصور مطابقة التصورات او منافاتها او على الاحسن فعل العقل المتصور تصورين او تصوراتٍ باعتبار انها متوافقة او متنافرة . وهذا الفعل اذا صُرّح بهِ لفظًا كقولك الله عادل سمّي قضيةً وهي التصريح بالحكم . واطراف القضية ثلاثة الموضوع وهو الحد الدال على الصورة المحكوم عليها بشيء . والمحمول وهو الحد الدال على ما يُوجَب للموضوع او يُسلَب عنه . والرابطة بينهما وهو لفظة هو في الايجاب وليس في السلب

انفصل الاول

* في طبيعة الحكم والقضية *

عد ٨ الحكم فعل للعقل كلي البساطة . لان ما يقتضيهِ من تصورين على الاقل ومقابلتهما والنظر في علاقة اتفاقهما او تنافرهما ليس الا شروطًا . اما نفس الفعل الذي يتصوَّر بهِ المحمول موافقًا للموضوع او منافرًا لهُ فقائمٌ بنظر بسيط الى الايجاب او السلب . ثم اذا تاملنا تصورين او تصورات باعتبار مقابلتها مع بعضها فللعقل في ذلك ثلاث حالات لانه اما يتصور اتفاقها او اختلافها او لا ولا . ففي الحالة الاخيرة يكون العقل متصورًا تصورًا بسيطا وهذا ظاهر اما في الاوليين فيتصور في ذاته ان تلك التصورات متفقة او متنافرة وكانه يقول ذلك لنفسهِ . وهذه هي كلمة العقل . ثم يحكم حكمًا ايجابيًا او سلبيًا . ومن هنا تظهر آية الفرق بين الحكم والتصور سواءٌ كان بسيطًا ام مركبًا ام جمعيًا . لان تصور الحائط والبياض مثلًا او الحائط الابيض شيءٌ وتصور الحائط انه ابيض او لا شيءٌ آخر فالعقل في النوع الاول لا ينظر الى علاقة الشيئين او الاشياء بل الى وحدة التصور . اما في النوع الثاني فعلاقة اتفاق الشيئين او اختلافهما هي التي تقيم وحدة الفعل . وبذلك يظهر اختلاف الفعل وان لم يُصرَّح بذكر الايجاب او السلب فان هذا خاصٌ بالتصريح بالحكم لا بكلمة العقل .

وانما لم يكن تعريف الحكم ماخوذًا من تسليم العقل وانكارهِ مراعاةً لاختلاف ميل العقل الى الحق وميل الارادة الى الخير. على ان الظاهر ان هذا التسليم او الانكار لا يخص طبيعة الحكم اذا نظرنا اليهِ صوريا بحسب صدورهِ بل هو تابع لتاكيد الحكم وامر الارادة التي توءثر كثيرًا في احكامنا. والا لم يمكن التسليم بالاحكام المبرزة من ارديآء البشر لاسباب معلومة كانها متخيَّلة. وكذا ما ينسب اليهِ الذنب في الاحكام الباطلة انما هو تسليم الارادة لا العقل الذي هو قوة اضطرارية.

واذا نفي المحمول عن الموضوع فالحكم سلبي والقضية كذلك. واذا قيل هل لنا في الحقيقة حكم سلبي قلنا اذا اعتبر الحكم عقليًا لا يكون سلبيا لان العقل اذا فصل التصورات يفعل وضعيا. اما نظرًا الى التصورات المنفصلة اي الى الموضوع فيُدعى سلبيا وهو في الحقيقة كذلك. ثم ان الحكم والقضية يمكن ان يكونا صادقين او كاذبين. فيكونان صادقين متى صدق المحمول على الموضوع. ويكونان صادقين مطلقًا حينا لا يمكن ان يكون الامر بالخلاف ولو بالقدرة الالهية ويكون ذلك خاصةً اذا كان المحمول ذاتيًا كقولك الكل اكبر من جزئهِ. وبشرطٍ اذا كان المحمول عرضًا كقولك العالم موجود وبطرس لا يكذب.

الفصل الثاني

* في بيان اقسام القضايا وخواصها *

لاتخلو كل قضية ان تكون اما موجبة او سالبة . واما بسيطة او موءلفة . واما كلية او جزئية او مفردة اذ لا واسطة بين ذلك . فالتقسيم الاول منظور فيهِ الى الكيفية اذ الايجاب والسلب يعينان كيفية القضية . والثاني منظور فيه الى المادة لان الموضوع والمحمول الناشيء عن وحدتها او تعددهما بساطة القضية او تالفها يقيمان على نوع ما مادتها . والثالث منظور فيهِ الى الكمية لان كثرة اتساع موضوع القضية وقلته نظرًا الى الافراد هما في الحقيقة كميّة

عد ٩ قد عرفت من العدد السابق ما هي القضية الموجبة . فاعرف الان ان المحمول فيها ينسب الى الموضوع بكل تضمنه وجزء امتدادهِ فقط اذا كان امتداده اكثر من امتداد الموضوع . والا لم تكن القضية صادقة مثال ذلك الخلاء هالكون . اما في القضية السالبة فالمحمول ينفي عن الموضوع بكل امتداده كقولك الانسان ليس بهيمًا اي ايًا كان من البهائم وبكلية تصوره فلا ينفي الحس والحيوة المقيمان في المثال تضمن المحمول وهو البهيم بل كلية التصور اي البهيمية القائمة في الحس والحيوة وبذلك يخرج النطق

عد ١٠ ان بساطة القضايا وتركبها يوءخذان من وحدة الموضوع او المحمول وتعددهما في الحقيقة لا في الصوت وكثرة الالفاظ فقولك

بطرس عالمٌ . ومن يحب الفضيلة يحبه الله . قضيتان بسيطتان بخلاف قولك بطرس و بولس عالمان . و بطرس اما عالم واما تقيٌّ فانهما قضيتان مركبتان . والقضايا والمؤلفة يمكن حلُّها غالبًا الى بسيطة ولذلك يجب ان يحفظ ما اشرنا اليهِ قريبًا مَّما يلاحظ صدقها وكذبها . ومن القضايا المؤلفة القضايا العطفية والفصلية والشرطية والاستثنائية والتفضيلية والموصولية . الا ان هذه الاخيرة تنفرد عن القضايا الاخر بانها لتركبها من قضية اولية واخرى عارضة يمكن العارضة ان تؤثر في صدق الاولية فيها احيانًا لا دائمًا

عد ١١ ان امتداد الموضوع الى افراد كثيرة او قليلة يعين كمية القضية . فان كان الموضوع خاليًا من الامتداد اي دالًّا على فردٍ واحدٍ بعينهِ فالقضية مفردة او افراد على فردٍ شائعٍ او افرادٍ شائعة كانسان ما او بعض اناس فهي جزئية او على كل افراد جنسٍ او نوعٍ فهي كلية كقولك كل الناس عقلاء . واعلم ان لفظة بعض وكل ونحوهما لا تؤثر دائمًا في الموضوع وحينئذٍ يجب الحكم على كمية القضايا من طبيعة المحمول ومن المادة الموضوعة. اي ان كان المحمول ذاتيًا للموضوع يشمل كافة افرادهِ وتكن القضية كلية او عرضيًا يمكن ان تكون القضية كلية اولا . وهذه الكلية الاخيرة قد تسمى ادبية . وكثيرًا ما يراد بالموضوع اجناس الافراد او افراد الاجناس على انفرادٍ او عمومًا كما سيتضح بالامثلة . ومن هنا تعرف ماذا يراد في المدارس باضمار حدٍ مَّا في القضية .

الفصل الثالث

* في تقابل القضايا *

عد ١٢ التقابل تدافع قضيتين متحدتي الموضوع والمحمول. وكثيرًا ما يستعمل في المجادلات. والتقابل الحقيقي يقتضي شيئين الاول ان يكون اتحاد الموضوع والمحمول في كلتا القضيتين المتقابلتين الثاني ان تبطل احدهما ما تثبته الاخرى. وحيثما نقص شيءٌ منها فلا تقابل. ومن هنا يظهر وجه كون القضايا الكلية والجزئية التي لم تغير كيفيتها او الجزئية بالمقابلة الى بعضها وهي التي تدعى متقابلة بسيطة وداخلة تحت التضاد ليست متقابلة في الحقيقة. وتسهيلاً لفهم القاب القضايا واستعمالها اللازم لما سنذكره قريبًا لابد من ملاحظة الجدول الذي اعتاد العلماء ان يبينوا بهِ بنوع محسوسٍ تقابل القضايا فانهم يضعون الكلية والجزئية الموجبتين في جهة اليسار الواحدة فوق الاخرى وقبالتهما الكلية والجزئية السالبتين في الصورة عينها وكانوا يشيرون الى الكليه الموجبة بالألف والى الكلية السالبة بالهمزة المكسورة والى الجزئية الموجبة بالياء والى الجزئية السالبة بالواو.. واذا سلبت احدى القضيتين المتقابلتين ما يكفي سلبهُ لجعل الاخرى كاذبة دُعِيَتا متناقضتين مثال ذلك لاانسان ناطقٌ. انسانٌ ما ناطقٌ او كل انسانٍ ناطقٌ. أحد الناس غير ناطقٍ اما اذا سلبت الواحدة اكثر مما يطلب لتكذيب الاخرى دُعِيَتا

متضادتين مثال ذلك كل انسانٍ ناطقٌ . لا انسانَ ناطقٌ . والتناقض والتضاد ينعكسان ابدًا . والمشهور ان القضايا تصير متضادةً بتغيير الكيفية فقط ومتناقضةً بتغيير الكمية ايضًا . الا ان ما ذكرناه اصح قاعدةٍ لمعرفة المتضادة والمتناقضة .

من احكام القضيتين المتناقضتين انهما لا يمكن ان تكونا كلتاهما صادقتين او كاذبتين معًا لان الكلية السالبة في المثال المتقدم تنفي النطق عن افراد الموضوع كلها والجزئية الموجبة تثبته لاحدها فلو كانتا كلتاهما صادقتين او كاذبتين لكان احد الافراد ناطقًا وغير ناطق معًا وهو باطل . وكذا يقال في المثال الثاني . ومن هنا ترى ان كذب احدى المتناقضتين ينتج من صدق الاخرى وبالعكس .

وكذا لا يمكن ان تكون المتضادتان كلتاهما صادقتين معًا للزوم الباطل ايضًا . الا انهما قد تكونان كاذبتين اذا لم يكن المحمول من ماهية الموضوع . فالمذكورتان في المثال المار لا يمكنهما ايضًا ان تكونا كاذبتين اذ المحمول وهو النطق من ماهية الموضوع اما نحو كل انسان كاذب . لا انسان كاذب . فيمكن ان تكونا فيه كاذبتين .

عد ١٢ ان القضية المفردة تقابل الكلية بالتضاد لا بالتناقض لنفي احداهما اكثر مما يطلب لكذب الاخرى وصحة كونهما كلتيهما كاذبتين معًا في المادة العارضة وهذا من خصائص المتضادتين مثال ذلك كل انسان عالمٌ . بطرس ليس بعالمٍ . وهاتان القضيتان . كان يجب وفاءً بالقاعدة الاولى ان تكونا متناقضتين لاختلافهما كمًا وكيفًا مع انهما

متضادتان وهذا يوءخذ من القاعدة الثانية المذكورة آنفا والمختارة عندنا لان القضية المفردة وهي بطرس ليس بعالم. تنفي اكثر مما يطلب لكذب الكلية بسبب تعيين الموضوع فيكفي ان يقال احد الناس ليس بعالم وهو اقلّ نفيا ولذلك كافٍ. وهب ان هذه الجزئية فقط صادقة فبما ان تينك القضيتين وهما الكلية والمفردة يمكنهما ان تكذبا معاً وكان ذلك خاصاً بالقضايا المتضادة ذات المحمول العارض كما في المثال يثبت ايضاً ان تينك القضيتين متضادتان لامتناقضتان ومن هنا يظهر اولاً وجه انزال الفلاسفة القضية المفردة منزلة الكلية نظرًا الى صحة التقابل. كانزالهم الحد الاوسط المفردة منزلة الكلي في القياس وثانياً ان قاعدة تمييز التناقض من التضاد المختارة عندنا يجب ان تفضل على تلك القاعدة المشهورة

اما القضايا المولفة فكثيرًا ما تكون متقابلة. ولا بد لاستقامة تقابلها من وقوع النفي على كل جزء من اجزاء الموضوع او المحمول وعلى انواعها واسبابها الخ ومن حفظ قاعدة التقابل العامة على الخصوص والعادة تعلمُ اشياء كثيرة.

ولقد كان يجب ان نشرح هنا انعكاس القضايا وتساويها لكن فرارًا من التطويل يكفي ان نقول باختصار ان الانعكاس قائمٌ بجعل الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً مع بقاء صدق القضية. وذلك يكون اذا لم تتغيرْ كمية القضية مطلقاً او تغيرت لعارضٍ. والتساوي قائمٌ برد القضيتين المتقابلتين الى معنى واحد بواسطة حرف النفي

وهذا يصير في المتناقضتين بادخال النافي على موضوع احداهما . وفي المتضادتين بادخالهِ على رابط احداهما . وهذان النوعان يوتي بهما لتبيين فساد القضايا ومن يحب الوقوف على اكثر من ذلك فعليه بفورتوناتوس البريكساوي

الجزء الثالث

* في ثالث افعال العقل *

عد ١٤ اذا قابل العقل بين تصورين مثلاً ولم يدرك بينهما اتفاقاً او اختلافاً فرغبةً في معرفة الحقيقة ياتي بتصورٍ ثالثٍ يتعلق بالتصورين السابقين مقابلاً بينه وبينهما مرتين وبذلك يبرز حكمين ينشأ عنهما ثالث يوءذن باختلاف التصورين الاولين او باتفاقهما وهذا هو الانتقال الفكري وقد عرفوه بانهُ فعل من افعال العقل ينتج بهِ حكم من احكام أُخر لارتباطه بها . ومداره في الحقيقة على ملاحظة ارتباط الحكم الثالث بالحكمين السابقين اي ارتباط التالي بالسابق . كما ان مدار الحكم على ملاحظة اتفاق تصورين او اختلافهما . وهو ان صرح بهِ بالحدود والقضايا يسمى بالعموم حجةً . واذا كان كاملا يسمى قياسا وهو اخص من الحجة . فليس اذاً الحجة والقياس الا التصريح بالانتقال الفكري كما ان القضية هي التصريح بالحكم وسنتكلم في الفصل التالي على طبيعة القياس وعلى المبادي المستند عليها وغير ذلك مما يتعلق بما ذكر .

الفصل الاول

* في طبيعة الانتقال الفكري والقياس وفي مبادئهما الاصلية *

يوءخذ مما تقدم من اصل الانتقال الفكري ان مادته ثلثة تصورات وثلاثة احكام تتركب منها . اما مادة القياس فثلاثة حدود تتضمن ثلاثة تصورات . وثلاث قضايا تتضمن ثلاثة احكام . ورغبةً في الايضاح ومعرفة القاب كل جزء من اجزاء القياس نضع مثلا اذا بحث العقل في هل ان الله يجب ان يحب . وفُرِضَ انه لا يدرك بلا واسطة علاقة التصورين ياتي بتصور ثالث كالخير السامي مقابلاً بينه وبين التصورين الاولين وبذلك يحكم حكمين وهما ان الخير السامي يجب ان يحب والله خير سامٍ ومن هنا يُنتج حكمًا ثالثًا وهو فالله اذًا يجب ان يحب. فلولم يصدق على الله انهُ خير سامٍ او على الخير السامي انه يجب ان يحب لكان يجب ان يوتي بالحكم الثاني اي القضية الثانية منفيًا . وبايضاحنا في الحكم الثالث اي القضية الثالثة عدم الاتفاق يحصل القياس السالب .

فالتصوران والحدان اللذان في المثال المار وهما : الله : ويجب ان يحب : هما اصل المسئلة ويدعيان طرفين الموضوع الذي هو الله طرفًا اصغر و المحمول وهو يجب ان يحب طرفًا اكبر اما الخير السامي فيدعى صورةً وسطى اوحدًا اوسط . والحكمان الاولان او القضيتان تسميان سابق الانتقال الفكري اومقدمتي القياس . واولاهما وهي

المشتملة على الطرف الاكبر والحد الاوسط تسمى كبرى والثانية صغرى . اما القضية الثالثة الناتجة من المقدمتين فتسمى تاليًا او نتيجةً والعلاقة بين السابق والتالي او بين المقدمتين والنتيجة وهي التي توخذ باتفاق الطرفين او باختلافهما تدعى صورة القياس او ملزومًا وهو يختلف كثيرًا عن النتيجة . لان النتيجة هي ثالث احكام القياس . اما الملزوم فقائم بحصول النتيجة من المقدمتين ضرورة . ويسمى علاقة وهو امرٌ عقليٌ يعقله الذهن بسهولةٍ تُغنِي عن التصريح بهِ . الا انهُ يمكن التصريح بهِ بالاتيان بنتيجتين متقابلتين اي مستقيمة وغير مستقيمة كقولك بطرس مجتهد فاذًا يجب ان يمدح : والكسل مضرٌ فاذًا هو فضيلة وما رايت من ايضاح القياس صريحٌ بان كلَّ حدٍ مذكورٌ في نظامهِ مرتين لكن بهذا الفرق وهو ان الحد الاوسط يوتى به مرتين في المقدمتين ترتيبًا لمقابلتين اما الطرفان فيوتى بهما مرةً في المقدمتين ومرةً في النتيجة .

عد ١٦ ان العقل يلاحظ ابدًا في ترتيب القياسات الموجبة مبدا الاتحاد وهو كل اثنين اتحدا مع ثالثٍ يتحدان فيما بينهما . ففي قولك مثلًا كل مركب قابل التجزي والمادة مركبة فاذًا المادة قابلة التجزي تنسب قابلية التجزي الى المادة في النتيجة لاتحاد الطرفين وهما المادة وقابلية التجزي مع الحد الاوسط وهو المركب . اما في القياسات السالبة فيلاحظ مبدأ التباين وهو كل اثنين خالف احدهما ثالثًا اتفق معه الاخر يختلفان فيما بينهما . فاذا قلت النفس تفتكر والمادة لا تفتكر فاذًا ليست النفس مادةً يحصل في النتيجة اختلاف النفس

والمادة لان الافتكار يوافق النفس ويخالف المادة التي هي طرفٌ ثانٍ .

وهذان المبدأن يرجعان الى مبدإِ التناقض وهو ان الشيء لا يمكنه ان يكون وان لا يكون معًا . لانهُ اذا اتفق الطرفان مع الحد الاوسط في المقدمتين ولم تاتِ النتيجة بموافقة كلٍ منهما الاخر يكون الطرفان متفقين وغير متفقين معًا وهو باطلٌ . وكذا يقال عن مبدا التباين وعليهِ يمكن ان يقال ان مبدا الانتقال الفكري والقياس الاصلي المتوقف عليهِ علاقتهما هو مبدا التناقض عينه ولذلك لا يمكن ان تكون النتيجة الحاصلة بمقتضى القواعد كاذبةً كما لا يمكن ان يكون المبدا المذكور كاذبًا .

واعلم ان النتيجة تشتمل دائمًا علي علاقة الاتحاد او التباين التي تظهر في المقدمتين ومن ثم لا يلزم اتفاق الطرفين او اختلافهما في كل شي دائمًا بل في ما يتفقان او يختلفان فيه مع الحد الاوسط فقط .

عد١٧ ويتعلق بالانطباق على هذه المبادي علاقة التالي بالتابع كما مرّ . واذا كانت هذه العلاقة فالقياس صادقٌ صوريًا والا فكاذب صوريًا . اما صدقه الماديّ فيوخذ من الاحكام او القضايا المعتبرة في ذاتها ولذلك اذا كذب حكم او قضية كان القياس خاليًا من الصدق المادي

والقضية الكاذبة تنكر في الجدال والمرتاب بها تميز والصادقة يسلَّم بها . اما الملزوم فلا يمكن ان يميز لانه ليس بقضية فلا يمكن ان يتوقف

فيهِ بخلاف النتيجة . وصدق الحكم او القضية او كذبهما يعرف من طبيعية الشيء ومن ينابيع الحق المختلفة . وصدق القياس يعرف من القواعد الموضوعة فضلاً عما اسلفناه

الفصل الثاني

* في القواعد الواجبة معرفتها لصدق القياس الصوري *

عد ١٨ قد وضع المحدثون من بعد ارتالدوس قاعدة وحيدة وهي انه كلما تضمنت احدى المقدمتين النتيجة واوضحت الاخرى ذلك التضمن كانت نتيجة القياس صحيحة . لانه لا يكون حينئذٍ في النتيجة ما ليس في المقدمتين وهذا امر محقق لا ريب فيهِ كما يظهر بالتمثيل . الا انه بقي ان يقال كيف يُعرَف ان النتيجة متضمنة في المقدمتين . على ان هذه القاعدة يصعب على الاقل الجري عليها في مظان كثيرة وتقتضي كثير ممارسةٍ لعمل القياسات . وكذا قل عن القاعدة الاخرى وهي تحويل القياس الى قضية تعليلية . فالاحسن عندي التمسك بالقواعد المشهورة المنظومة في هذه الابيات تسهيلاً لحفظها وهي منها ما يلاحظ حدود القياس وهو اربع ومنها ما يلاحظ القضايا وهو الباقي

باللفظ والمعنى الحدود ثلاثة وزنِ النتيجة طبق سابقتينِ
واذكر وسيطًا واحدًا معنىً ولا تاتيِ المقدمتانِ جزئيينِ
وكذاك لا تحوى الوسيط نتيجةٌ واتبع بها اوهى المقدمتينِ

وامنع لسالبتين حق نتيجةٍ والسلبَ لا تُنتج بموجبتينِ

عد ١٩ فالقاعدة الاولى تقتضي كون القياس مشتملاً على ثلاثة حدودٍ فقط لفظًا وتقديرًا لان طبيعة القياس تقتضي ذكر كل حدٍ مرتين فلو كانت الحدود اربعة لفظًا لامتنع ذكرها مرتين او تقديرًا لكان الحد المتضمن معنيين بمنزلة حدين ظاهرَين ولم تكن المقابلة مع شيءٍ بعينهِ ولا تحت ملاحظةٍ واحدة.

والقاعدة الثانية والثالثة والرابعة تنفي عن القياس ذلك المحذور الذي نفتهُ الاولى وهو الحدود الاربعة . فاذا قيل مثلاً : الصبر فضيلة والتقى ليس بصبرٍ فاذًا ليس التقى فضيلةً: كانت لفظة الفضيلة كليةً في النتيجة على ما تقتضيهِ طبيعة القضية السالبة وجزئية في الكبرى على ما تقتضيهِ القضية الموجبة (راجع عد ٩) فاذًا هي مختلفة المعنى وعليهِ فالحدود اربعة والنتيجة حاوية اكثر مما حوت المقدمتان وهذا تمنعه القاعدة الثانية . وكذا ان قلت مثلاً الحشمة ممدوحة والعلم ممدوح فالعلم اذًا هو الحشمة كان الحد الاوسط مذكورًا في المقدمتين مرتين جزئيًا لما مرَّ قريبًا من اقتضاء طبيعة القضايا الموجبة وهو ضد القاعدة الثالثة فان للحد المذكور مرتين جزئيًا معنيين وبذلك تصير الحدود اربعة . ويستثنى من ذلك ما اذا كان الحد الاوسط مفردًا اذ لا يمكن ان يكون لهُ حينئذٍ معنيان الا لعارض الاشتراك . ولذلك فكل قياس حده الاوسط مفردٌ تكون نتيجته مستقيمة لان الحد الاوسط المفرد

كالكلي .

والقاعدة الرابعة توذن بامتناع كون المقدمتين جزئيتين . فلا يصح ان يقال بعض الناس ناطق وبعض الناس ليس بحيوان فاذًا بعض الناس ليس بحيوان : لان الحد الاوسط في هذا القياس وما اشبهه من القياسات الموجبة يذكر جزئيًا مرتين سواء كان موضوعًا ام محمولاً . او اذا كانت احدى المقدمتين سالبة زاد احد الطرفين اتساعًا في النتيجة التي يجب ان تكون سالبة . فيكون اذًا لكلٍ منهما معنيان وبذلك تصير الحدود اربعة . واذا ظهرت علاقة الطرفين في المقدمتين فلا بدَّ من التصريح بها في النتيجة كما مرَّ في عدد ١٥ فاذًا لا يوتى في النتيجة بالحد الاوسط بل بالطرفين فقط وهذا ما توذن بهِ القاعدة الخامسة

واعلم ان القضية الجزئية تسمى بالمقابلة الى الكلية اضعف وادنى وكذا السالبة بالمقابلة الى الموجبة . فالقاعدة السادسة تقتضي انهُ اذا كانت احدى المقدمتين جزئية او سالبة كانت النتيجة كذلك اما الاول فلئلا يلزم من الخلاف زيادة النتيجة على المقدمتين . واما الثاني فلانه اذا كانت احدى المقدمتين سالبة كان احد الطرفين مخالفًا للحد الاوسط فيلزم من ذلك مخالفة كل منهما الاخر

والجري على مبدأ التباين في القياس يكون بموافقة احد الطرفين الحد الاوسط وجوبًا ومباينة الاخر له . فلو كانت المقدمتان سالبتين لامتنع ذلك ولم يمكن ان ينتج شيء منهما حسب القاعدة السابعة فلو

قيل: الحجر لا يفتكر والذهب لا يفتكر لامتنع ان ينتج شيء الا اذا كان سلب المقدمتين بحسب الظاهر فقط. وبعكس ذلك اي عملاً بمبدأ الاتحاد في القياس الموجب لا يصح ان تنتج نتيجة سالبة من مقدمتين موجبتين وهذا ما تشير اليه القاعدة الثامنة

عد ٢٠ ان للفلاسفة الاقدمين في اشكال القياسات وضروبها كلاماً مسهباً يعين كثيراً على اعمال العقل . الا انه فراراً من الوقوف هنا يكفي ان نوضحها باختصار وذلك لايخلو من الفائدة . فاشكال القياسات اربعة كانواع وضع الحد الاوسط مع الطرفين في المقدمتين لانهُ يكون اما موضوعاً او محمولاً فيهما واما محمولاً في احداهما وموضوعاً في الاخرى وبالعكس . اما ضروب القياسات فاربعة وستون تنشأ عن اختلاف تركيب القضايا نظراً الى الكمية والكيفية وبما ان الضروب التي لا تحفظ فيها القواعد المارة لا تصح نتيجتها كما اذا انتجت نتيجة سالبة من المقدمتين الموجبتين او شيئاً ما من المقدمتين الجزئيتين او السالبتين ونحو ذلك . فالضروب الصحيحة النتيجة عشرة فقط اربعة منها موجبة وستة سالبة . ثم بما ان نتيجة القياس صحيحة وواضحة في الشكل الاول فقط اي حيث يكون الحد الاوسط موضوعاً في الكبرى ومحمولاً في الصغرى وكانت الضروب المنتجة نتائج مستقيمة مبهمة في الشكل الثاني والثالث ترجع هذه الى الشكل الاول بعكس القضايا ونقلها. اما الشكل الرابع الذي انما هو عكس الاول فلا يعتبر لانه لا ينتجُ الا بصعوبه . واذا استطعت فانظر المباحث

الفلسفية لماوري وكتاب فورتوناتوس البريكساوي

الفصل الثالث

* في بعض قياسات مركبة وغير كاملة *

عد ٢١ ان كلامنا الى الان كان في القياس الكامل والبسيط وهو ما كانت قضاياه بسيطة . الان لنا قياسات غير كاملة ومركبة من قضايا مؤلفة ولايخلو قليل الكلام عليها من الفائدة .

اذا كانت احدى المقدمتين واضحة تحذف اختصارًا وتوخذ النتيجة من الثانية المظهرة فقط وهذا القياس يسمّى اضماريًا . فاذا قلت مثلا النفس تفتكر فاذا هي روحٌ كان القياس اضماريًا . وحيثما تعسرت معرفة العلاقة بين السابق والتالي وجب الاتيان بالمقدمة المحذوفة ومن ثم ان كان غلط يظهر حسب نص القواعد المارة .ثم اذا ارتبطت قياسات كثيرة غير كاملة ببعضها بنوع ان محمول القضية الاولى يتحول موضوعًا للثانية ومحمول الثانية موضوعًا للثالثة وهكذا حتى تتركب النتيجة من موضوع الاولى ومحمول الاخيرة سمي القياس درجا مثال ذلك . النفس تفتكر وما يفتكر هو بسيط وما هو بسيط ليس له اجزاء فاذًا ليس للنفس اجزآء . وقياس الدرج يمكن ان يحل الى قياسات متعددة كتعدد القضايا الا الاولى . وهو لا يستعمل في في الجدال لانهُ غرّار الا انهُ ينتج نتائج مستقيمة اذا احترز فيه من اشتراك الحدود .

ان بعض القياسات تدعى مركبة من تركب القضايا المركبة مادة القياس واقسامها كاقسام القضايا المركبة . غير ان الشرطية منها والفصلية حرّيةٌ باعتبار خاص .

فالقياس الشرطي هو ما افهمت كبراه شيئاً بشرطٍ كقولك اذا كانت الشمس مضيئة فالنهار موجود والحال ان الشمس مضيئة فالنهار اذاً موجود . واذا وجدت العلاقة بين الشرط والمشروط وهو ما يفهم بشرطٍ يصدق القياس صورياً اولاً اذا اثبت المشروط في النتيجة لثبوت الشرط في الصغرى وثانياً اذا انكر الشرط في النتيجة لانكار المشروط في الصغرى . الا ان هذين الشرطين لا يتعاكسان الا اذا كان الشرط علة المشروط الوحيدة والكافية كما يظهر عند التمثيل .

ثم القياس الذي تحكم كبراه بشيء على الموضوع بالتفصيل يسمى فصلياً كقولك انت اما نائم واما ساهرٌ والحال انك ساهرٌ فاذاً لست نائماً . وتكون نتيجته صحيحة اولاً اذا كانت اطرافه متقابلة اي ينفي احدها الاخر بالتبادل وكان التفصيل متساوياً اي مشتملاً على الاطراف كلها ثانياً اذا نفي طرفٌ في النتيجة لثبوت الاخر في الصغرى وبالعكس . لان القضية الفصلية تفهم ان محمولاً واحداً فقط يوافق الموضوع فاذاً ان كانت الاطراف غير متقابلة اي لا يجمع بينها او غير مذكورة كلها في التفصيل امكن اما ان لا يوافق الموضوع شي من المحمولات او ان توافقه كلها والقضية كاذبةٌ . ثم اذا كانت القضية صادقة فان نفي احد الاطراف عن الموضوع في

الصغرى وجب ان يثبت الاخر في النتيجة لا محالة وبالعكس . واعلم انهُ اذا كانت اطراف التفصيل ثلاثة او اربعة فان اثبت واحدٌ منها في الصغرى نفى الباقي في النتيجة بالعطف او سلب واحد في الصغرى اثبت الباقي في النتيجة بالتفصيل على ما تقتضي طبيعة التفصيل

عد٢٣ ومما يلحق بالقياس ذلك البرهان المستعمل كثيرًا وهو ما كانت اطراف التفصيل فيه منتظمة بنوع ان الخصم ايًا سلَّم بهِ منها يبقى في النتيجة ما يضاده ويسمى قياسًا ذا حدَّين لاشتماله غالبًا على تفصيلين فقط. والمسيح قد اتى بهِ ضد ضاربهِ المنافق بقوله في يوحنا ف١٨ عد٢٣ ان كنت تكلمت بسوءٍ فاشهد عليَّ بالسوءِ وان بخيرٍ فلماذا تضربني: ولئلا يستطيع الخصم ان يضعف البرهان يجب ان تكون اطراف التفصيل متساوية وان لا يكون التفصيل مشتركًا اي لا يمكن ان يرد الى قائلهِ

الفصل الرابع

* في سفسطات مختلفة *

عد٢٤ السفسطة برهانٌ فاسدٌ ظاهرًا او خفية (سواء كان الفساد في صورة البرهان ام في مادتهِ) وانواعها يمكن ان تعرف مما مرَّ من قواعد القياسات ولنشرح هنا بعضها .

ان سفسطتي المعنى المجتمع والمفترق متضادتان لان طريقة الاولى ان ينسب محمولٌ الى موضوعٍ مجردٍ عن صفةٍ لا يوافقه ذلك المحمول الا محلّى بها . والثانية بالعكس فاذا قلت الانسان الاعمى لا يستطيع

ان يبصر . كان ذلك قضيةً صادقةً بالمعنى المجتمع فقط . اما قولك الانسان الاعمى يستطيع ان يبصر فقضية صادقة بالمعنى المفترق فقط . ويمكن ان يلحق بذلك غلط العرض وغلط الانتقال من المقول بالنظر الى شيء ما الى المقول بالبساطة لان فيهما ما يشبه السفسطات المذكورة

اما غلط المعنى التوزيعي فطريقته ان ينسب في النتيجة الى كل من الافراد بمفرده ما نُسِبَ في المقدمتين الى مجموعها . وبعكس ذلك غلط المعنى الجمعي . واعلم ان ما لا يتعلق بالجمعية او الفردية بل بالماهية والطبيعة تصح فيهِ النتيجة من المعنى التوزيعي الى الجمعي وبالعكس لان الماهية والطبيعة لا تتعلقان بالجمعية . ومن هنا يظهر ما معنى ذلك المبدا . لا تصح النتيجة من المعني التوزيعي الى المعنى الجمعي او من الاجزاء الى الكل

وغلط الدور الفاسد فطريقته ان يكون شيئان ملتبسين يثبت كل منهما بالاخر كما اذا اردت ان تثبت وجود الله بوجود التصورات الحسية الموضوعي ووجود هذه بوجود الله . الا انك اذا اثبتّ كلًا منهما بالاخر امام مختلفينَ في ذلك رأيًا فلا دور فاسد

اما طلب المبدا فطريقة ان يوتى بما هو تحت البحث ولو بالفاظٍ مختلفة لاثبات شيءٍ او لدفع مشكلٍ وهذا فاسد وكثير الوقوع .

طريقة الافتراض الكاذب فهي ان يقول المعترض او المحامي ما ليس بصحيحٍ الا على فرض شيءٍ آخر كاذبٍ او ككاذب في اعتبار الخصم

عد ٢٥ وللسفسطة اقسام اخر كخفاء الجزئية . واشتراك الالفاظ . وغلط الجنس او النوع والخروج عن موضوع المسئلة والمحاولة في البرهان . اما الثلاثة الاولى فتعرف بسهولة من قواعد القياس المارة قريبًا . والجزئية الخفيّة تلاحظ صدور القياس وقضاياه سوا لانه اذا كان احد الحدود او القضايا كليًا بالنوع فقط فمتى وجب ان يكون بالحقيقة كذلك فيكون احد الطرفين او الحد الاوسط قد أُخذ بمعنيين ويحصل الاشتراك اللفظي وتكون الحدود اربعة . ويقع ذلك كلمًا فهم باحد الحدود الجنس في احدى قضايا القياس والنوع في اخرى . ثم ان من يعكس اثباتًا او براهين على شيء لايتعلق بالمسئلة قطعًا او يتعلق بها قليلاً جدًا يخرج عن موضوع المسئلة ومن ياتي بالالفاظ وشدة الصخب فقط عوض البراهين والحجج فهو محاول في البراهين .

الجزء الرابع

* في استعمال الاستدلال *

عد ٢٦ ان انواع الاستدلال السالفة واسطة لازدياد معارفنا لاستدلالنا بها على الاشياء المجهولة من الاشياء المعروفة ولذلك اذا احتاجت المقدمتان الى اثباتٍ آخر ناتي باستدلالات كثيرة معًا الى ان يظهر ما كان مختبئًا وبذلك نتبرهن الاشياء . فالبرهان اذًا انتاج قضية من قضايا اوضح واسبق بحسب الرسوم . فقولنا بحسب الرسوم اي ان

يكون الانتاج مستقيمًا في الصورة والمادة لان الحق لا ينتج من الكذب الا بالعرض . وقولنا من قضايا اسبق واوضح لان ما كان واسطة لمعرفة غيره يجب ان يعرف قبل وان تكون لهُ قوة على ان يُعرِّفنا غيره . ويقسم البرهان باعتبار النوع الذي يبرهن بهِ شيئًا الى مستقيم وغير مستقيم او محالي فيكون غير مستقيم حينما نظهر حقيقة الشيء من كذب نقيضهِ لان المتناقضات لا يمكن ان تكون صادقة او كاذبة معًا . ومستقيمًا حينما ينتج المقصود بسبب العلاقة الباطنة بين الاشياء المعروفة والمجهولة . فاذا انتجت وجود العلة بسبب العلاقة الباطنة بين العلة والمعلول كما اذا انتجت من الموجود المحدث وجود موجود واجب الوجود سمي البرهان مستقيمًا من المتاخر لان المعلول متاخر عن علته . اما اذا انتجت من العلة الى المعلول كما اذا انتجت من حكمة الله نظام هذا العالم سمِّي البرهان مستقيمًا من المتقدم . وهذا نظرًا الى ذات البرهان اما نظرًا الى المعرفة فهو دائمًا من المتقدم . وآية الفرق بين البرهان المستقيم وغير المستقيم ان المستقيم يقنع العقل ويعلّم لانه يبيّن سبب كون الشيء على هذه الصفة لا على غيرها . اما غير المستقيم فيقنع العقل من غير ان يعلّم لاننا اذا عرفنا بهِ ان الشيء يجب ان يكون هكذا لا نفهم ايضًا سبب كونهِ كذلك

عد ٣٧ ولا ينبغي خلط تصور البرهان من المتقدم ومن المتاخر بالمبادي المركّبة مادة البرهان والتي بعضها من المتقدم وبعضها من المتاخر . فالمبادي التي هي من المتقدم تاخذ كليتها وضرورتها وصدقها

من مجرد علاقة التصورات وهي موكدة مطلقاً مثالها الكل اكبر من جزئهِ: وكل اثنين اتفقا مع ثالث قد اتفقا بينهما وقس على ذلك. فان كان البرهان مركباً من هذه المبادي وامثالها كان ما ينتج منه باستقامة موكَّدًا مطلقاً لا صورياً فقط بل مادياً ايضاً لان النتيجة تاخذ طبيعة المبادي الناتجة عنها هي . اما المبادي من المتاخر كقولك كل جسدٍ يهوى الى اسفل: والكواكب تتمُّ دورانها بنظامٍ ثابت وغير ذلك فتاخذ صدقها وكاينها وضرورتها من ثبات الشرائع الطبيعية او من الاختبار والاستقرآء على ان الاستقرآء الكامل لا يمكن الحصول عليهِ . فاذًا لا تعدو هذه المبادي بذاتها غالباً التاكيد او الاحتمال الطبيعيين ومن ثمَّ اذا لاحظت ما ينتج منها مادةً لا يمكن ان يعتبر موكَّدًا مطلقاً ولو كانت النتيجة شرعيةً صورةً . وعليهِ يجب رفض كثيرٍ من براهين الفلاسفة التي يخالون انهم ادركوا بها الحقيقة الخارجة مع انهم لم يدركوا الا الحقيقة الصورية . اما ما يستندون عليهِ من المبادي فلا يتخطأ الاحتمال افاده بوفيار

الفصل الخامس

* في النظام العلمي *

عد ٢٨ ان ترتيب افعال العقل الثلاثة لادراك الحقيقة المجهولة او لايضاح الحقيقة المعروفة يسمَّى نظاماً علمياً وضرورة العلوم اليهِ كثيرة جدًا . لاننا بسبب ضعف عقلنا لا يمكننا ان نعرف علاقة معارفنا

او نزيدها او نوضحها لغيرنا من دون نسقٍ منظَّمٍ ولو كنا نعرف قواعد الحكم والقياس باستقامة . والاستعمال واستقراء الكتب النفيسة احرى بتعليم هذا العلم او الصناعة من الرسوم النظرية ولهذا يكفى ان نعرف قليلاً من اشيائهِ النظرية

ويقسم النظام المذكور الى انحطاطيٍّ او تحليليٍّ والى ارتقائيٍّ او تركيبيٍّ فالاول يكون بالانتقال من المفرد او الجزئي الى الكلي ومن الكل الى الاجزاء ومن المركب الى البسيط . والثاني بالعكس كمن ينظر في التصورات ثم ينتقل منها الى النظر في الاحكام ثم الى النظر في القياسات وخواصها وكالمهندس الذي ينتقل من ملاحظة النقطة الى الخط ومنه الى السطح ومن السطح الى الجرم . ولو عكس النظام في هذين المثالين لكان انحطاطياً ثم ان النظام الانحطاطيَّ يسمى نظام الايجاد والارتقائيَّ يسمَّى نظام التعليم اي كانه يُجاء بهذا للتعليم وبذاك لايجاد الحقيقة . وشرائعهما الخاصة تؤخذ من طبيعة المسئلة المبحوث فيها . اما الشرائع العامة فهي هذه .

عد ٢٩ اولاً يجب ان تعيَّن المسئلة بمجرد تفسير ما يبحث فيهِ او بحدِهِ الاسميِّ لا الحصري الذي يصعب الاتيان بهِ . اذ لا يمكن ولا يجب ان يكون بطبيعة الشيء او خواصهِ التي لم تعرف بعدُ معرفةً كاملةً .

ثانياً ان نقسم المسائل المبحوث فيها الى اقسامٍ تكفي لحلها باجلى بيان.

ثالثاً ان يُبتدا بالاشياء الموكدة والاجلي والاسهل حتى يمكن الارتقاء او الانحطاط بتنقل درجات الى الاشياء الخفية والمشكلة

رابعًا ان لا يترك ما يمكن ان يؤدّي عدم حلِّهِ في سياق البحث الى التشوش والابهام.

خامسًا ان يحترز من اشتراك الحدود وان تؤخذ بمعناها الخاص واذا اوهم ذلك ينبه على خروجه

عد ٢٠ اما ما يلاحظ نظام المجادلات التي تجري بين العلماء او في المدارس ووجوب المحافظة عليهِ باجتهادٍ من المحامي والمعترض فالاحسن ان يعلّمه المعلم بالعمل بما انهُ يلاحظ الاستعمال. وعلى المعلم ان يطلب من المعترض اولًا ان يعترض على المسئلة باستقامة موردًا ضدها غالبًا قضية مناقضة لها. ثانيًا ان ياتي ببراهين جلية ومختصرة ومطابقة الاصول المنطقية. ثالثًا ان يجتهد في ان يرجع الى ما أُنكِرَ من قضية او جزء تمييز وان يزيد الاشكال ويطيلهُ في الحد الاوسط ما دام عنده حجة قوية. رابعًا ان يكتسب سهولة ايجاد الحجج والحد الاوسط من تلك القرائن وهي من وما واين وباي واسطة ولماذا وكيف ومتي. ومن المحامي اولًا ان يكرر البرهان المصدَّر بحروفه بقدر الامكان وفي اثناء ذلك يسلم بكل من القضايا او ينكر او يميز على ما يقتضيهِ المقام. ثانيًا ان يفسر باختصار تمييزه ان كان مبهمًا وطلب المعترض ذلك. ثالثًا ان لا يدع المعترض يترك صورة القياس ويخرج عن مقام المسئلة واذا عرض ذلك فلينبهه بلطفٍ ورقةٍ.

القسم الثاني

هذا القسم يبيّن اذا كان ما سلف في القسم الاول فهم حسنًا او لا لاننا رغبةً في الوقوف على الحقيقة يجب أن نضع في اثناء كشفنا عن ينابيع الحق قياساتٍ شرعية ونظهر مزلات الخصوم ومغالطهم . ومراعاةً للنظام لابُدَّ من ان نذكر قبل الشروع في ذلك بعض اشياء اولية *

الجزء الاول

* في الحق *

* الفصل الاول *

* في بعض اشياء اوليّة *

عد ٢١ : الحق من الشوامل التي يمتنع تعريفها قياسًا غير أننا نعرف ما هو الحق عند ما ننظر الى انفسنا وافعالنا احرى ممّا نعرفه بتبيانهِ لفظًا . الا انهُ لانطلاقهِ على كل موجود كيفما كان اي بذاتهِ او بغيرهِ وضعًا او سلبًا او ايجابًا طبيعيًا او ادبيًا اهلاً لان يُعرف او معروفًا الى غير ذلك . يمكن ان يحدّ بانه كل كائنٍ بحسب ما هو عليهِ . وهو مرادف للموجود بجامع انهما كليهما من الشوامل (انظر الجزء ب ١ عد٢) والفرق بينهما اعتبارٌ عقليٌّ وهو ان يزيدَ العقل على الموجود اهليّة الفهم اي يعتبرهُ أنه أهل لان يُعرَف ايضًا باي نوعٍ

كان وهذا هو المراد من قولنا بحسب ما هو عليهِ وهذا التصوُّر العام للحق ينطبق على انواعهِ المتعددة لان لكل موجودٍ بالفعل او بالقوَّة بقطع النظر عن معرفتنا صفاتٍ تجعلهُ شيئًا في ذاتهِ مضادًا للعدم وموضوعًا للمعرفة باعتبار ما. فالحق النظري اذًا هو كل كائنٍ باعتبار انهُ اهل لان يكون موضوع المعرفة. اما الطبيعيُّ فهو كلُّ كائنٍ باعتبار انهُ كائنٌ بالفعل. اما الحق المنطقيُّ ففيه نظرٌ الى النفس المدركة والفاهمة ويحد بأنَّه كل كائنٍ باعتبار انهُ معروف. وهذا التعريف وان لم يُؤْتَ فيه بذكر موضوعٍ متميز عن العقل خلافًا لما يقتضيهِ التعريف المشهور من وجوب ذكرهِ فانهُ مع ذلك صحيح. لان طبيعة الحقيقة تقتضي ان يكون تصورٌ اضافةٍ او وجود ما كما هو. امَّا اذا تُصوِّر ما ليس موجودًا كأنَّه موجود او بالعكس فليس ثَمَّ حقيقة منطقية بل كذبٌ منطقيٌّ ومن هنا تعرف ما هو الكذب المنطقي والحقيقة الادبية تكون حيثما يصرَّح لفظًا بما يتصوره العقل كما هو متصور منهُ. ولذلك قد تعرف بانها التصريح بالموجود باعتبار أنَّهُ متصور او انهُ يظن متصورًا. لان المعتبر في ذلك مطابقة الكلام لحكم العقل او تصوره. وانما سميت هذه الحقيقة ادبية لان شرائع الادب تقضي على كلٍّ بان يأتي بالفاظٍ مطابقة لتصوراتهِ لئلا يكذب على السامع ومن هنا تعرف ما هو الكذب *

عد ٢٢ وما قيل عن الحق وانواعهِ المختلفة خاصٌّ بالحق في ذاتهِ او بالنظر الينا. واذا فهم تعريفه هكذا كما اقرَّهُ ماري توما امكن تجرده

عن المقابلة الى عقلنا . لان ما هو عارضٌ لا يؤتى به في التعريف . وعلى هذا التحقيق يصح ان يقال مطلقاً ان ما هو اهلٌ لان يفهم ليس هو كذلك لانه يفهم . اما اذا أخذ الحق بحسب نوع ميل العقل الى الحق وخلافاً لميل الشهوة الى الخير (وهو ما تتبعه الارادة كشيءٍ خارج عنها) اي اذا كان موضوع المعرفة وهو الحق في العقل بناءً على ان المعرفة هي حسب ما قد عُرف في العارف فيمكن ان يقال ان الحق هو مطابقة الشيء للعقل لكن ذلك بالمقابلة الى العقل الالهي الذي ما فهمه الا وجوده ولذلك يضيف مار توما الى ما مرَّ عنهُ قوله . ان الاشياء الطبيعية تسمّى حقيقية من حيث لها شبه التصورات التي هي في عقل الله . لانه يقال حجر حقيقي لاشتمالهِ على طبيعة الحجر الخاصة المطابقة لسابق تصور العقل الالهي . وهكذا الحق هو اولاً في العقل وثانياً في الاشياء بمقابلتها الى العقل الالهي الذي هو اصلها ومبدأها * ومن هنا يسهُل تفسير تعاريف الاباء القديسين للحق كتعريف القديس اغوسطينوس وهو ان الحق ما يُظهر به ما هو كائنٌ . وهو اسمى شبهٍ للمبدا وكتعريف القديس ايلاريوس وهو انه الوجود المبيِّن والمفسِّر وكتعريف القديس انسلموس وهو انه الاستقامة الممكن تصورها في العقل وحده . والمستقيم هو ما يطابق مبداه وستعرف ذلك قريباً *

عد ٢٢ ولقد كان يجب ان نتكلم شيئاً على مطابقة الحق للتصورات والاحكام والقياسات الا اننا قد تكلمنا على الاحكام في عد ٨ وعلى القياسات في عد ١٧ . اما التصورات فيكفي ان نقول انها اذا اعتبرت

عقلاً فهي حقيقية دائماً لانها اذا تميَّزت عن فعل التصوُّر ام لم تميز ليست بذلك الاعتبار الاَّ كيفيات وهيئات معينة في انفسنا . فاذا هي ما هي و باعتبار معرفتها هي هذه المعارف لاغيرها : ولذلك فكل تصور اذا اعتبر عقلاً وفلسفياً ومنطقياً هو حقيقي او صادق : ومن ثمَّ فالقول بعدم مطابقة الحق للتصور باطل * الاَّ ان من التصورات ما اذا اعتبر موضوعياً يمكن انٍ يكون كاذباً وهذا خاصٌ ببعض تصوراتٍ حسيَّة ومخترعة مؤلَّفة اي مركبة من صفاتٍ كثيرة فاذا تصور العقل مثلاً النحاس الرومي ذهباً لشدة مشابهتهِ له في البريق مضيفاً اليه سائر خواصّ الذهب كان التصور مخالفاً لموضوعهِ الخارج فالقول اذًا بان التصورات مطلقاً لا يمكن ان تكون كاذبة باطلٌ. غير ان ذلك الكذب لا يمكن وقوعه في التصورات البسيطة التي ليس لها موضوع خارج او هي موضوع لذاتها كالتردد مثلاً من حيث انهُ يكشف للنفس ذاته بذاتهِ لاننا بترددنا نعرف ايضاً اننا ترددنا بدون ان نتردد في ذلك ثانياً : اما اذا جعلت طبيعة الصدق والكذب في الايجاب والسلب وذلك يكون في التصريح بالاحكام لا يطلق على التصورات حينئذٍ انها صادقة او كاذبة لانها اذا اعتبرت في ذاتها لا تثبت شيئاً ولا تنفي شيئاً سوآء كان لها موضوعٌ خارج ام لا طابقت موضوعها ام لا. فبهذا الاعتبار اذًا لا يقال انها صادقة او كاذبة *

الفصل الثاني

* في العقل بالنظر الى الحق *

عد ٢٤ ما من منكرٍ ان كلّ شيء حقّ في ذاته . الّا ان الخلاف قد كان حتى بين الفلاسفة ايضًا في هل يمكن العقل ان يدرك الحق او لا. فالاعتقاديون كانوا يزعمون أنهم يحكمون على كل شيء بحق وصواب . والشبطيقيون الكاملون (ان ثبت وجودهم ذات حين) كانوا يزعمون انه يجب الريب في كل شيء والشبطيقيون غير المهذبين وكثيرٌ من الاكاديميين سلّموا بوجودهم وسائر انفعالات النفس الباطنة الّا انهم جزموا بوجوب الريب في كل ما عدا ذلك اما الشبطيقيون المهذبون فقد ذهبوا الى انه لا ريب في ان الانسان يعرف اشياء كثيرة ويجهل اشياء كثيرة وكثيرًا ما يرتاب باشياء كثيرة . ونحن نتبعهم في هذا المذهب الممدوح وقد اطراه لاكتانسيوس فقال: منهم من ذهب الى امكان معرفة كل شيء وهولاء لم يصيبوا . ومنهم من ذهب الى عدم معرفة كل شيء ولا هولاء اصابوا اما اولئك فلانهم اعطوا الانسان كثيرًا واما هولاء فلانهم اعطوه قليلاً وكلاهما قد اخطاء في ذلك . فاين الاصابة اذًا انما هي في ان لا تخال انك تعرف كل شيء لان هذا خاصٌ باللهِ . او تجهل كل شيء لان هذا خاصٌ بالبهائم . فاذا رأيت شبطيقيًا كاملاً فدع ان تجادله لان الجدال لا بد من تفرّعه عن مبداء

موءكد ومسلم من كلا الطرفين . على ان مثل هذا الشبطيقي لا يسلم بمثل هذا المبدا بل يرتاب ايضاً في وجوده ومخاطبتهِ اياك . اما الشبطيقي غير المهذب فانك تستظهر عليه بسهولة مبينا لهُ أنَّ من الاشياء فضلاً عما يعرف من الاختبار الباطن ما يجب اعتباره موءكداً بلا ريب كوجود غيره واقتدارهِ على البرهان وغير ذلك . فان ابى الاقرار بذلك فاوجب عليهِ ان لا يصدق جدالاً ولا فهمه ايضاً *

عد ٣٥ للعقل بالنظر الى الحق اربع احوال وهي الجهل والريب والراي والتحقق فالاول يكون حيث لا يمكن العقل ان يثبت الشيء او ينكره بصواب والثاني يكون اما وضعياً وذلك اذا كان لكل من طرفي التناقض حجج قوية . واما سلبياً وذلك اذا كان لاحدهما حججٌ الا ان الاخر لا يخلو مع ذلك من اللبس وهذا يقسم الى صوابي وغير صوابي باعتبار قوَّة البراهين وضعفها . واذا كان لكلٍ من طرفي التناقض او لاحدهما فقط حجج قوية الا انها غير كافية لاقناع العقل اقناعاً تاماً وان استحقت توقف ذي الفطانة عندها فللعقل ان يعتمد عليها ويحكم ولو بامر الارادة فقط ان الامر كذا او ليس كذا وحينئذٍ يقال انه يحكم برجحان او يرتأي . فالراي اذاً او الحكم الراجح يحدُّ بانه اقناع العقل بشيء معروف لاعتمادهِ على براهين راهنة الا انها غير نافية كل خطر الغلط . ولهذا الرجحان مراتب بحسب قوة البراهين الباطنة او الظاهرة وضعفها ولذلك فمنهُ ما هو داخل ومنهُ ما هو خارج *

عد ٢٦ فاذا تصور عقلنا بعد كل ملاحظة وبحث ان الامر كذا لا بالخلاف لاعتمادهِ على براهين تنفي كل خطر الغلط يقال حينئذٍ اننا متأكدون . فالتأكيد اذًا يُحد بانه ثبات التمسك بالموضوع المعروف من غير خوف ضدهِ ولهُ اقسام باعتبار اختلاف العلل التي تحمل العقل على ان يقنع بثباتٍ. فمنه نظريٌ وهو ما كان ضدهُ متناقضاً في ماهيتهِ ولا يمكن ان يكون بخلاف ما يُعرف ولو بالقدرة الالهية وهذا يقسم الى مطلق وشرطي. ومنه طبيعي وهو ما نعرف بهِ ان ذلك الشي لا يمكن ان يكون بخلاف ما عرفناهُ اذا سلمت شرائع الطبيعة كما اذا عرفنا ان الشمس ستطلع غدا: ومنه ادبيٌ وهو ما نوكد بهِ شيئاً اعتمادًا على الشرائع الادبية التي تبعث الناس الى ان ينطقوا بالحق وهو يفرق كثيرًا عن الرجحان المحض او عمّا يسمّى بالفساحة توكيدًا ادبيًا مما لا يعتمد الاّ على شرائع الذكاء البشري. نعم قد ميز بعضهم للرجحان مراتب عليا وسفلى بواسطة كسور الاعداد من حيث الزيادة والنقصان الاّ ان ذلك لا يتوصل الى التوكيد الادبي المفترق كل الفرق عن الرجحان والذى لا يمكن ان يحصل من مجموع مراتب الرجحان او من افتراضهِ السابق كموضوع التجريد (اي كموضوع يجرُد منه التوكيد الادبي) خلافاً لبعضهم . واعلمْ ان كلاًّ من التوكيد الطبيعي والادبي قد يصير على وجهٍ غير مستقيم توكيدًا نظريًا *

وهذا التميز بين اقسام التوكيد خارجي فقط لان التوكيد مطلقًا اذا اعتبر صوريًا فهو شي واحد لان نفي خطر الغلط ذاتي لهُ وذلك

قائمٌ بشيءٍ لا يتجزأ لانهُ اما يكون او لا يكون . وبما ان شدة تمسك العقل تنتج طبيعيًا من انتفاء خطر الخطا فهي ايضًا في الحقائق الطبيعية غير متجزئة بذاتها . فلذلك ولو كان للحقيقة النظرية خمسة ادلة مثلاً وللطبيعيَّة ثلاثة وللادبية واحد وكلها تنفي خطر الخطا فاذعان عقلنا الناطق لكلٍ من هذه الحقائق متساوٍ وكذا رفضه لكلٍ منها . الا انه لابدَّ من التنبيه على ان الحقائق اذا كان دليل تاكيدها ظاهرًا للنفس بلا واسطة فينجذب العقل بميلٍ شديد اليها الا انه لا يصدقها وانه اذا زادت ادلة التوكيد نافية على السواء خطر الخطا في الحقيقة عينها فالتوكيد يكون اكثرَ امتدادًا . وانما قلنا طبيعيًا وفي الحقائق الطبيعية لان الكلام ليس على التصديق الفائق الطبيعة الخاص بحقائق الايمان والذي هو اعظم من كل تصديق مسبَّب عن التوكيد الطبيعي اي ناشيء عن ادلةٍ طبيعيَّة لحصولهِ بنعمة الله المنيرة العقل والمحركة القلب باطنًا *

عد ٣٧ ثم التوكيد يسمَّى عقليًا باعتبار انهُ انفعال العقل وموضوعيًا باعتبار الشيء ذاته او القضية . الا انهُ قد يحدث ان العقل يقتنع باطنًا اي في ذاتهِ فقط دون وجود حقيقة موضعية ولذلك قد يُجمَع بين التوكيد والخطا لكن لا باعتبارٍ واحدٍ . ومن هنا تنتج ضرورة قاعدة تجري عليها احكامنا فنحصل على التوكيد العقلي والموضوعي . ومن حيث ان التوكيد والخطا متنافيان فلا يظن احدٌ ان مرادنا بالتوكيد الحقيقي ما يجمع بينه وبين الخطا . لان التوكيد

لا يكون حقيقياً الاّ اذا كان عقلياً وموضوعياً معاً داخلاً وخارجاً. لان التوكيد بما انه انفعال العقل اي كيفية للمعرفة بها يتمسّك العقل بالشي المعروف . لايكون في الحقيقة في الموضوع ومن ثمّ فوجه تسمية التوكيد موضوعياً انما هو وجوب كون الموضوع في ذاته كما يعرفه العقل حتى نتوصل الى الحقيقة بواسطة التوكيد . وكذا اذا اعتبر التوكيد عقلاً فليس هو الاّ انفعال العقل او بالحري مجرد اقتناع باطن بان الامر كذا . ولذلك يمكن وجوده عند توّهم حقيقة الشيء فقط اي انه يدل على توكيد متوهمٍ فقط *

الجزء الثاني

* في ينابيع الحق وعلى الخصوص في القاعدة العامة لاحكامنا *

عد ٢٨ ان القاعدة او الضابط الذي نحكم بموجبهِ على صدق احكامنا كافة او كذبها ويرد توكيدنا الطبيعي اليه كمحرك أخير ويمنعنا من ان نكرر بصواب ما يحصل بالوسائط الطبيعية من التأكيد لابد من التمييز بينهُ وبين ينابيع الحق التي هي قواعد جزئية يؤْخذ منها سبيلٌ لاحكام مختلفة كاختلاف الاشياء وتوكيدها . فهو واحد كنطقنا . وهذه اربعة الحس الباطن والعقل والحواس الظاهرة والشهادة وسيأتي الكلام عليها امّا الان فنتكلم على القاعدة العامة للحقيقة *

فالقاعدة العامة للحقيقة هي الوضوح كما علم جمهور الفلاسفة ومحققوهم

ودفعاً للاشكال نقول ان الوضوح اذا اعتبر في العقل لا في ذاته يعرف بانهُ صفة طبيعية في العقل تضطرنا اذا استوفت شروطها الى الحكم كذا لا بالخلاف الا اذا ابينا ان نصدّق عقلنا . وقد سماها الفلاسفة الاقدمون نور العقل وبهذا الاعتبار تختلف عن الصراحة والتوكيد اللذين ليسا الاّ مفعولين جزييّن لتلك الصفة الطبيعية وعن النفس العاقلة وفاعليتها لامكان ان يقال ان تلك هي مبدا معارفنا الحقيقي والفعال وهي بالحقيقة كذلك الا انها ليست محركاً اخيراً لتوكيدها . وعدا ذلك فالصراحة ترافق بعض معارفنا فقط وهي بالاحري حدٌّ يصل اليه العقل في هذه المعارف ولا يوجد حقيقة في الاشياء او القضايا . ثم التوكيد الناشيء راساً عن الوسائط الطبيعية المختلفة باختلاف مواضيع معارفنا لا بُدّ من التمييز بينه وبين ما يمنع من ان ننكر بصواب تاكيداً ما طبيعياً . والصراحة في العقل قد تكون حقيقية وقد تكون مخيلةً وهذا لم ينكره المخالفون وتكون مختلفة ايضاً باختلاف الانام . اما الضرورة المتاتية من صفة عقلنا الطبيعية اما تكون موجودة اولا . ولا بُدّ من كونها واحدة في البشر العقلاء والمتاهبين سواءً طبعاً لادراك الحقيقة الموكد الذي هو بمنزلة حيوة للنفس الناطقة . ومن هنا يظهر صريحاً كيف ان النفس العاقلة (اي العقل معتبراً في النفس) ليست قاعدة لذاتها باعتبار واحد على الاقل . لان ما تقدم من صفة عقلنا الطبيعية متميز عن العقل نفسه

عد ٣٩ والوضوح واحدٌ في ذاته كما هو صريح ما مرّ الاّ انهُ ياخذ

له القابًا مختلفة باختلاف حجج التوكيد الطبيعية والخاصة التي يصحبها . فيسمى اولاً قريبًا اي بلا واسطة حينما يلزم من دون برهان بل من مجرد ملاحظة الحدود نسبة المحمول الى الموضوع ايجابًا او سلبًا كقولك الكل اكبر من جزئه وانا افتكر وما اشبهه . ثانيًا بعيدًا اي بواسطة حينما يلزم من قوة برهان شرعي او مساعدة شي اخر معرفة ائتلاف الموضوع والمحمول او تنافرهما كقولك النفس روحٌ . ثالثًا داخليًا اذا كانت البراهين المحصلة من طبيعة الامر تقضي بذلك الحكم وخارجيًا اذا كان عكس ذلك اي اذا كان الباعث الى الحكم كذا امرًا خارجًا كقولك القسطنطنية موجودة ويسمى ايضًا نظريًا وطبيعيًا واديبًا باعتبار نوع التوكيد . على ان اقسامهُ المارة قد يطلق بعضها على بعض

قضيةٌ

ان الوضوح باعتباره مع العقل يعتبر دليلاً عامًا واخيرًا يمنعنا من ان ننكر بصواب توكيد الوسائط الطبيعية في معارفنا الطبيعية كافة*

عد ٤٠ هذه القضية لا يمكن ولا يجب اثباتها ببرهان الا ان في شرحها بالبساطة وحل مشكلاتها خاصة ايضاحًا لها وزيادة. لان بحثنا هنا ليس مع الشبطيقين الذي قد اشرنا في ما مر عد ٣٤ الى كيفية الحكم عليهم بل مع الفلاسفة الذين يسلمون بالوسائط الطبيعية للمعرفة الموكدة ويبحثون على ذلك السبب الاخير الذي يمنع العقل

في الاحكام الطبيعية كافة من ان ينكر بصواب التاكيد الحاصل . اي
هل هو العقل العام وشهادة البشر اي الاجماع العام او صفة طبيعية
لعقلنا . اما الشبطيقيون المطلقون الذين لا يسلمون شيئًا وغير
المهذبين الذين لا يعتبرون موكدًا الا انفعالات النفس الباطنة او
بعضها فقط فانهم ينكرون حتى محل المسئلة اي المحرك العام او قاعدة
التوكيد ما لم يقروا من ذاتهم اولاً او يضطروا الى المعرفة الموكدة لا بمعارف
نفسهم وانفعالاتها فقط بل (ان ابوا ان يجاهروا باصرارهم وحماقتهم)
بانهم ايضًا موجودون بين عامة الناس وحاصلون طبعًا على وسائط
مختلفة لادراك الحقيقة وغير ذلك ولو كانت احيانًا داعية الى المزلة
والخطا . لانهُ اذا لم يسلم بذلك او ما يشبههُ كشيءٍ مجمع عليهِ المتجادلون
قبل المجادلة في قواعد التوكيد والبواعث اليهِ فايُّ اساس او ابتداء
يكون للجدال واي نتيجة تؤمل منهُ ومن ثم يظهر ان الفلاسفة المعروفين
إما بالانانيين لجعلهم تحليل انفعالات انانيتهم وعدم انانيتهم الباطنة
اصل كل تاكيدٍ وبحث فلسفي في ادراك الحقيقة واما بالموضوعيين
لجعلهم ذلك تحليل وجودٍ ما مطلق و واجب متميز عن العقل قد
اعتسفوا الصراط المبلغ الى ادراك الحقيقة ومهَّدوا السبيل لمذهب
التصوُّر المتناقض او لما هو اقبح منهُ وهو مذهب الحلول وقد اجمع
المختلفون في هذا السبب الاخير كافة على ان الانسان مائل بقوة
طبعهِ الناطق الى معرفة الحق الاكيدة . فاذًا لا بد له من دليل اخير
او قاعدة اخيرة تضطر عقله الى التصديق مقترنة به بلا واسطة

وغير مفتقرة الى اثبات وصريحة في الامر المعروف اي موضحة نفسها .
وعامة في جميع الاحكام . على انه لايخفى ان هذه الصفات صادقة على
الوضوح المتقدم . لان ما في عقلنا من ذلك الصفة الطبيعية يميل
بنا ضرورة عند وجود المقتضيات الى التصديق بالحقيقة المعروفة
وهو مقترن بالعقل بلا واسطة بل متحد معه على نوعٍ ما وفيه من
ثم غنى عن اثبات نحقق بهِ اننا ادركناه حسناً اما كونه صريحاً في الامر
المعروف وعاماً في جميع الاحكام فظاهر من ينابيع الحق المختلفة
والاسباب المختلفة والخاصة التي يرافقها وترشدنا الى ان نحكم في
ظروف مختلفة كذا لا بالخلاف اخيراً من يتأمل ما في عقلنا من هذه
الصفة الطبيعية يدرِ لا محالة انهُ لايمكن ان يكون شيءٌ اكد مما
ندركه بتحقق بحيث اذا التبس بضه ولو قليلاً وجب انكار تعقلنا
كتحققنا وجودنا وان ضعف الاثنين اربعة وغير ذلك ولنرَ الان
ما يرد على هذا التعليم *

عد ٤١ يوردون اولاً ان الوضوح ليس هو قاعدة الحق الاخيرة
والعامة لانه يلزم من ذلك اولاً ان حقيقة الاشيا متعلقة بالوضوح
وهو باطل لان كل شيء انما هو حق من حيث هو موجود ثانياً ان
كل اكيد واضح مع ان من الاشياء ما هو غامض ونعتبره اكيداً
كاسرار ديننا فاننا نعتبرها اكيدةً وهي غير واضحة فاذا الخ

اجيب باني انكر المقدمة واميز كبرى البرهان الاول فاسلم انه
يلزم تعلق حقيقة الاشياء بالوضوح من جانب المعرفة لا بذاتها وكذا

اميز صغراه فاسلم ان تعلق الحقيقة معتبرة في ذاتها نظرية كانت او طبيعية بالوضوح باطل وانكر ذلك في الحقيقة المنطقية وخصوصاً من حيث معرفتها الاكيدة . وكذلك اميز برهانها فاسلم ان كل شي الخ حق طبيعياً ونظرياً اما كونه كذلك منطقياً فانكر . ووجه هذا التميز مأخوذ من الفرق بين الحقيقة المنطقية والنظرية . لان الحقيقة النظرية لا تتعلق بمعرفتنا اذ كل شيء انما هو ما هو ويمكن ان يعرف بانهُ هو بخصائصهِ . اما نحن فلا نعرف شيئاً الا بما عندنا من صوره وبالاسباب التي ترشد عقلنا . الى التصور كذا لا بالخلاف . فمن ثمَّ كانت الحقيقة متعلقة بالوضوح كقاعدة اخيرة لا بذاتها بل بالمعرفة الاكيدة ومن ذلك تظهر فائدة التمييز بين التاكيد والحقيقة اللذين يخلطها بعض الفلاسفة . واميز البرهان الثاني فاسلم انهُ يلزم ان كل اكيد واضح بنوعٍ ما اي داخلاً او خارجاً بواسطة او بلا واسطة اي وضوحاً بمعنى صفة طبيعية لتعقلنا وانكر لزوم ذلك بنوعٍ واحد دائماً اي اذا كان معنى الوضوح البيان . فليس مرادنا بالوضوح بياناً ما في عقلنا او في الاشياء نفسها . وعليه فالاسباب الغامضة في ذاتها يمكن ان تدعى موكدة واضحاً اذا طابقتها تلك الاسباب التي تضطر العقل ولو اديباً الى الحكم كذا لا بالخلاف وأُمِن كل خوف الخطا والالتباس بالضد . ومن المحقق ان ما هو واضح في داخلهِ نعرفه انه كذلك ونعلم صريحاً لماذا هو كذلك . الا ان هذا يتعذر الحصول عليهِ في اشياء كثيرة وغير واجب . اذ تكفي لحصول

التوكيد تلك الاسباب الخارجة التي تميل بالعقل الى التصديق كما يجرى في كثير من الحقائق الطبيعية وفي اسرار ايماننا مما نضطر الى التسليم به لا طبيعيًا بل ادبيًا (اي اذا كان صنيعنا بصواب) بمحركات الاعتقاد الخارجة التي تسبب توكيدًا ادبيًا ونقضي بان الامر كذا من غير ان تذهب بالخفاء الباطن. وقد ينتج من ذلك ايضًا ان فعل الايمان حرٌّ ومرتهنٌ لامر الارادة ولو لم يستطع العقل ان يمنع تصديقهُ بصواب. لان من يأبى التصديق بامور الايمان المتضحة بالكفاءة يخطيء لا محالة. واخيرًا اذا فهم بالحق المؤكد كما خلطها بعضهم صح ان يجاب على الايراد الثاني بما اجيب به على الاول *

ينازعون بقولهم ان الوضوح لا يمكنه ان يجعلنا محققين حقيقة الاشيا الموضوعية لانه انفعال للعقل وكيفية له. ولا علاقة بينه وبين المواضيع وصفاتها *

اجيب بتمييز المقدمة فاسلم انه لا يمكنه ان يجعلنا الخ على وجهٍ مستقيم اما على وجهٍ غير مستقيم فانكر. واميز البرهان فاسلم انه لا علاقة بينهما ضرورية مطلقا او اعدل عن جوابهِ اما انه لا علاقة بينهما ضرورية بقيد فانكر. فالوضوح والتاكيد اذا اعتبرا صوريا وعقلا فانما هما من تاثرات العقل وكيفياته. الا انه يلزم من هذا انه لا يمكننا ان نتنج من وضوحنا على وجه مستقيم حقيقة الشيء الموضوعية اذ لا علاقة ضرورية مطلقًا بينهما. لا انهُ لا يمكننا ذلك باعتبار وسائط اخرى وهي ينابيع الحق الخاصة. لانهُ اذا استعملت حينئذٍ حواسنا

شرعاً في ملاحظة موضوعٍ ما كان بين الوضوح وحقيقة الشي الموضوعية علاقةٌ ضرورية باعتبار ما لا مطلقاً وهكذا يحصل التوكيد الموضوعي ايضاً على وجه غير مستقيم . وانما اشرنا الى انهُ يمكن ان يترك الجواب على العلاقة الضرورية مطلقاً . لانها ولو كانت عند الكلام على المبادي، التي هي من المتقدم لا يكون البحث حينئذٍ الا في علاقة التصورات بقطع النظر عن وجود الاشياء *

عد ٤٢ يوردون ثانياً ان الوضوح لا يفيد لحسم النزاع في ادراك الحقيقة فاذا ليس بعام الخ اولاً لان البله والمجانين ونحوهم يتوهمون ان اشياء كثيرة واضحة لديهم مع انها غير موجودة ثانياً لان من يحامي عن الضلال يقول ان العقل بعث به الى الحكم كذا كمن يدافع عن الحق ثالثاً لان كثيراً من الاشياء ما يخال لنا اننا نعرفه معرفة واضحة وعمَّا قليل يظهر لنا ان ذلك كان كاذباً *

اجيب بانكار المقدمة . اما البرهان الاول فيرده ان كلامنا ليس مع البله والمجانين ولا نعني بايجاد طريقة نرجعهم بها عن خطاهم وجنونهم لان لنا علاماتٍ لا ريب فيها تميزهم عن ذوي العقل السليم * اما الثاني والثالث فاميز فيهما فانكر ان مثل ذلك يقع في معارفنا الواضحة بلا واسطة اما في غيرها فاميز ايضاً فاسلم ذلك عند عدم التدقيق في العلل او عند الانجذاب من محبة الاطراف وانكر في غير ذلك فالمعارف الواضحة بلا واسطة كقولك الكل اكبر من جزئه ونحو ذلك لم يُخطِئ فيها احد ولا يخشى فيها خلاف . اما غيرها

مما يكتسب بالقياسات المستقيمة وغير ذلك من الوسائط فلا بد من التروي فيه وحسن النظر في براهينه والفرار فيه من الحكم قبل تحكيم النظر . ومن لم يحد بعد ذلك عن خطئهِ فهو ليس بذي عقل سليم وفي ذلك غنىً عن ان نبحث على قاعدة تكون كقاضٍ عام يقضي بعقاب المخالفين . وعدا ذلك يمكن من يدافع عن الخطا والضلال ان يقول عن سوء نية ان العقل باعث بهِ الى الحكم كذا لا بالخلاف . الا انهم لا يشعرون باضطرار حقيقي في العقل ولا يجب ان يصدّقوا ما دامت البراهين تبين ان الحق بالخلاف . ومن ذلك فقط ينتج ان الارادة المستقيمة والخالصة كثيرًا ما تؤثر في البحث المستقيم في الحقيقة ومن ثم لم يدعَ هذا البحث فلسفة اي محبة الحكمة عن غير داعٍ . وكذلك من يجعل الوضوح قائمًا باستنارة العقل يقع له فقط انه يظهر له ان ما توهمه من قبل معروفًا منه معرفة واضحة كان كاذبًا *

ينثنون قائلين ان الوضوح من حيث هو في العقل يتسبب باغلاطٍ كثيرة اولاً لان عقلنا المتناهي والمحدود من ذاتهِ قابل الغلط طبعًا . ثانيًا لعموم الحقيقة في الجنس البشري كافةً كميراث له لا يمكن العقل الفردي ان يكوّن قاعدة عامة للحق بل ذلك لعقل البشر كافة ثالثًا لان اصابة البشر كافةً او اكثرهم اكدُ من اصابة واحدٍ منهم رابعًا لانه يلزم صدق قول كرتازيوس مطلقًا وهو كل ما تشمله الصورة الجلية والمتميزة حقٌ : او ذلك القول الاخر وهو : كل ما يعرفه عقل

انسانٍ واضحًا حقٌّ: خامسًا لانه من حيث ان التوكيد هو سبب الحق (اي ما هو موجود) وحيوة الموجود الناطق يلزم ان الانسان متضمن في ذاتهِ سببه ومبدا حياتهِ اي انهُ علة لذاتهِ وهذا باطلٌ بلا امرا *

اجيب باني انكر المقدمة واسلم كبرى البرهان . الاول واميز نتيجته فاسلم ان العقل قابل من ذاته لان يغلط في ما يفوق ادراكه واميز ثانيًا في غير ذلك فاسلم انه يمكن ان يغلط اذا لم يستعمل الوسائط الواجبة اما انه يغلط فعلاً في كل شيء فانكر والتمييز ظاهر من ذاتهِ . والمقابلة مع العقل الالهي الذي هو غير متناهٍ وغير قابل الغلط في شيء ليست بشي . لانه لا يلزم من كون عقلنا محدودًا انه عدم كما يلزم ذلك اذا لم يتحقق شيئًا فاذًا لا بد من تحققه شيئًا . واخيرًا من ينتج ذلك يسوق البشر باستقامة الى مذهب الشبطيقيين لانه اذا كان العقل الفردي يغلط ذاتًا في كل شيء يغلط العقل العام ايضًا (على فرض وجوده) في كل شي . لان الماهية لا تتغير بالاجتماع . فاذا لا يبقى اذ ذاك توكيد ولا في عموم الجنس البشري . وفوق ذلك كل فرد يغلط ذاتًا يغلط ايضًا في تصور ذلك الحكم العام الذي هو بمنزلة قاعدة وحيدة لكل توكيد . فاذًا يبقى عنده ريب في هذا التصور ايضًا

اما البرهان الثاني فاميز فيهِ المقدمة مسلمًا ان الحقيقة شي مشترك الخ الا انها خاصة ايضًا بكل فرد ومنكرًا خلاف ذلك والنتيجة .

ولان الكلام هنا ليس على الحقيقة في ذاتها بل على معرفتها الاكيدة.
ومعرفة ما جلّ او قلّ من الحقائق تختلف باختلاف حال البشر يظهر
ان الحقيقة لا يمكن ان تسمّى ميراثًا للجنس البشري الا بمعنى انه لا
انسان ذا عقلٍ الا يتحقق شيئًا ما. لانه يمتنع وجود معرفة اكيدة
اذا لم تكن ظاهرة للكل. فالحقيقة مشتركة في الكل بحيث لا ينفي
ذلك الاشتراك الاختصاص الفردي. لان لكل انسان حقًا على ان
يعرف حقيقةً ما من حيث هو عاقل. وان انكر عليه ذلك وجب
انكاره على حكم البشر العام لانه متكون من احكام الافراد. فاذًا قاعدة
التاكيد العامة انما هي العقل الفردي بالمعنى المار لا العقل العام.
وخصوصًا لان من الحقائق ما يسلمها الجميع لانها موكدة من ذاتها ولما
فيها من البراهين الخاصة وليست موكدة لانها مسلمة وكذلك ما
يثبت منها بحكم البشر العام انما يعتبر موكدًا لان ما في كل فردٍ من
تاهب الطبيعة الناطقة التي هي واحدة في الجميع يضطرنا الى اعتبار
حكم البشر العام على بعض المواضيع حجة كافية *

والبرهان الثالث اميز فيه المقدمة فان اريد ان اصابة البشر كافةً
اكد الخ اذا لم تكن الشروط المقتضاة عينها اسلم او اعدل عن الجواب.
اما اذا كانت الشروط المقتضاة عينها فانكر. فاذا فرضت ان كل
البشر او اكثرهم اجمعوا حكمًا على حقيقة لا تفوق ادراكهم وليس ما
يدعوهم الى الخطا بخلاف فردٍ واحدٍ فلا ريب في ان حكمهم اكد من
حكمه. اما اذا أُحرزت الشروط في واحدٍ كاحرازها في الجميع امتنع

الخطا في واحدٍ ذي عقل سليم كما يمتنع في الكل او الكثيرين ذوي العقول السليمة لان العقل لايجر بذاتهِ احدًا الى الخطاء . نعم ان فوات الشروط المتقدمة حكم كل الناس او اكثرهم لاصعب من فواتها حكم واحدٍ ولكن لانه يمكن ان يخطيء حكمهم كما اخطأ مرةً في تعداد الالهة مثلاً لا بد من فرض عقل فردي يعرف ان يميز على الاقل وجود تلك الشروط من عدمها بلا خطأ . والا فقد كل توكيد . هذا وانما قلت في شق التمييز الاول اعدل عن الجواب لانه على فرض ان حكم جميع البشر او اكثرهم يجب ان يفضل احيانًا على الحكم الفردي لايكون ذلك بمجرد اعتبار الكثرة . وكثير من المعارف الاكيدة ما لايمكن ان يجمع عليهِ مثل هذا الاجماع العام بلا تناقض وذلك كبعض اثار طبيعية او عجيبة وناهيك من انهُ يطلب دائمًا واسطة اخرى لتمييز الاجماع الحقيقي من الفاسد . فاذًا لا يمكنه ان يكون قاعدة عامة للحقيقة *

فان قيل يلزم من ذلك اولاً تمسك البشر بالراي والحكم الفرديين وتشربهم روح الاراطقة الفردي وثانيًا انه لايعود يعرف من يكون قاضيًا عند اختلاف الحكم الفردي والعام واين هي الحقيقة . اجيب على الاول بان الاعتماد بثقة على الراي الفردي اذا كان مستقيمًا وصادرًا عن ارشاد العقل ليس بقبيح ولادخل فيهِ لمبدا الاراطقة القائم بانهم يريدون ان يحكموا على امور الايمان ومايخص منبر الكنيسة المعصوم حسبما يظهر لكل فردٍ منهم . وعلى الثاني باننا ننكر

امكان الاختلاف المذكور اذا كان الحكم موسساً على الوسائط الطبيعية وصادراً عن اضطرار تعقلنا الباعث الى الحكم كذا لا بالخلاف. لان الطبيعة الناطقة واحدة بعينها في الجميع . اما اذا لم يكن الحكم كذلك فيوخذ الجواب مما اسلفناه في الجواب على البرهان الثاني والثالث ومن ان براهين الراى وما اعتمد عليهِ وقوته هي التي تعين صاحب الحق في الاحكام او المباحث الارآئية اذا لم يكن ثمَّ ميل قويٌّ بل حب الحقيقة فقط .

اما البرهان الرابع فاميز فيهِ القولين مسلماً لزوم صدقها مطلقاً اذا احرزت الشروط المقتضاة ومنكراً على خلاف ذلك . على ان هذين القولين يمكن احتمالهما معنىً فاسداً وهو ان كل ما هو حق عقلاً يجب ان يكون كذلك موضوعياً او انه لا يطلب لحصول التوكيد الا تصديق عقلنا تصديقاً بسيطاً . وليس مرادنا ان نخطِّئ احد الفلاسفة ولا نجعل الوضوح في بيان التصورات او نعتبره كنورٍ في العقل او قضية جلية تفيد لبيان غيرها . وعليهِ لا يضربنا جدال احمق ما مع فيلسوف ما كارتاسياني الا انه قبيحٌ في ذاته ولا طائل له وانما انشأه صاحبه وهو ليس يخافُ علينا اثارةَ للحسد . ومع ذلك لا يخال لنا ان ذلك المبدا الناطق بان كل ما يشمله التصور الجلي والمتميز حقٌ : مثبت مطلقاً ولا نعتبر ان كرتاسيوس خالصٌ مطلقاً في وضعهِ من خطأ الدور الفاسد لانه يقول في التامل الثالث اني متحقق اني مفتكر بشيءٍ . وانّى تحققت ذلك . انما تحققته من اني متصوره

بصورة جلية ومتميزة . ولكن ما عساني افعل اذا اوهمني الله حتى ظنني متصوراً بجلاء وتمييز ما هو كاذب وذلك ممكن بلا ريب . فيجب عليَّ اذاً ان انظر بادىء بدء في هل الله موجود واذا كان موجوداً هل يمكنه ان يكون خادعاً . راجع هوكسيوس ف٤ في التاديبات وفولوزوجينيوس في التدقيق في التامل الثالث *

اما البرهان الخامس فنقول فيه ان سفسطة السيد دي لا ميني المذكورة الضعيفة يكشف عن بطلانها مجرد التمييز بين المحرك والعلة وان حصول الانسان على مبدا الحيوة في ذاته شيء وحصوله عليهِ من ذاته اي اعطاوه ذاته اياه شيء اخر وبهذا يكون الانسان علةً لذاتهِ . بل يمكننا ايضاً ان ندفع قوله بمبادئهِ عينها لانهُ اذا كانت معرفة الحقيقة الاكيدة حيوة الانسان من حيث هو عاقل والحيوة قائمة ضرورةً وذاتاً بخاصة ما داخلية يجب ان تكون في ذات الحي وان لم يكن حاصلاً عليها من ذاته (اذ لا يمكن احداً ان يحيا طبعاً بحيوة غيره كما لا يمكنه ان ياكل بفم غيره بل بفمهِ) يلزم ان حيوة الانسان الناطقة اي معرفتهُ الاكيدة بحقيقة ما لابد ان تكون موسسة في اصل من اصول تعقله وان الانسان العاري مطلقاً من كل مبدا توكيدٍ (كما هو مذهب خصمنا) لا يمكنه ان يحيا حيوة ناطقة بتاكيد الاجماع العام او الشهادة العامة . ولعمري كيف يمكن الانسان ان يعرف ان حياته الناطقة يجب اخذها من الاجماع العام اذا لم يكن محققاً من ذاتهِ وجوده نفسه كما يزعم هذا المولف في محال مختلفة *

عد٤٢ يعترضون ثالثًا بان كون الوضوح لايخدعنا يوءخذ من غيره فاذا ليس هو قاعدة اولى للحقيقة لان صدقه يتعلق اولاً بالاصغاء والتردد وغيرهما من المتعلقات وثانيًا بمبدأ التناقض الذي اذا لم يفترض صدقه يمكن ان يكون الشيء الواضح كاذبًا وثالثًا من صدق الله الذي يابى ان يخدعنا لان هذا هو الحقيقة الاولى التي ينشأ عنها كل توكيد سواها .

اجيب على المقدمة بانكارها وعلى البرهان الاول بان الاصغاء والتردد واعتبار المتعلقات اي هل الحكم مبرمٌ عن اساس طبيعي بشروطه المقتضاة انما هي افعال لابد منها في كل فعل محكم لاسبب صوري او محرّك اخيرٌ لتوكيد احكامنا . وعلى الثاني بانكار المقدمة وتمييز العلة فاسلم بان الامر الواضح يمكن حينئذٍ ان يكون كاذبًا بطريق اللزوم وانكر على انه من المتقدم اي اذا اعتبرت قوة التوكيد ماخوذة من ذلك المبدا . لانهُ اذا فرض ولو مرةً ان مبدا التناقض كاذب او يمكن ان يكون كاذبًا يقال ايضًا بطريق اللزوم ان كل معرفة ولو مهما كانت واضحة يمكن ان تكون كاذبة وما كان موكدًا صريحًا يمكنه ان يكون كاذبًا صريحًا ولكن لامن المتقدم كان الوضوح يتعلق ثباته بهذا المبدا . لانهُ ليس بقضية تثبت بغيرها بل كيفية طبيعية في عقلنا الناطقة لا تلبث اذا ظهرت بالفعل ان تميل بالتصديق وتمنع الاعراض عن التوكيد بصوابٍ . وعلى الثالث بتمييز المقدمة فان اريد انه يتعلق بصدق الله الخ باستقامةٍ اسلم والا فاعدل عن

الجواب . وأميز ايضاً العلة الباقية مسلماً بان الله هو الحقيقة الاولى باعتبار انهُ الاصل وفي ذاتهِ ومنكراً ذلك باعتبار انهُ المحرك الصوري وبالنسبة الينا . وعند ما اوضحنا الادلة والبراهين التي تقضي بوجوب كون الوضوح قاعدة عامة للحق كان صنيعنا ذلك بقطع النظر عن صدق الله . فاذاً كون الوضوح لا يكذب لا يوخذ من الصدق الالهي . واذا لم يفرض ان في طبعنا صلاحية لان يحقق شيئاً ما وجب الريب في كل شيء مطلقاً وبالتالى في هل الله لا يخدعنا ابداً . فاذا (ولو كانت النتيجة غير مستقيمة) لا يمتنع ان الله وضعنا على حالة ان نغلط دائماً الا لان ما في عقلنا من النور الطبيعي يرفض تصور الهٍ كاذبٍ . والمخلَّص من ذلك ان الله هو الحقيقة الاولى في ذاته وباعتبار الاصل لان كل موجودٍ يعرف وجوده من الله او في الله على معنى ما . لا انهُ الحقيقة الاولى التي هي السبب الصوري لما نحن عليهِ من التوكيد في معارفنا الطبيعية . وعليهِ فلا تاخذ كل حقيقة توكيدها باعتبار المعرفة من الحقيقة الاولى في الوجود بل الاولى في المعرفة . لا يقال اذا لم يفرض ان الله يابى خداعنا فلنا ان نرتاب في المعارف ولو مهما كانت واضحة لاننا نجيب باننا نسلم بان ذلك الريب لا يكون الا عن حماقة وبقلب نظام المعارف الطبيعية كافةً وننكر بخلاف ذلك . لان من لا يتوقف عند المبادي الطبيعية لا بد ان يرتاب في كل شيء ويهوي في مذهب الشبطيقيين المطلق واذا بلغ ثمَّ فاياك وان تحاول ايقاظه فانه في غفلة المنون ولكن هل صنيعه

هذا عن صوابٍ ام هل يمكن ان يجادَل في امرِما لاجرم ان هذا ليس شان الانسان العاقل . وسترى في ما سياتي دفع سائر ما يرد على دليل توكيدنا الاخير مع ما يورده الشبطيقيون على وسائط التوكيد الخاصة *

الجزء الثالث

* في اول دلائل الحق الخاصة وهو الحس الباطن *

عد ٤٢ يقسم الحس الباطن اي الضمير باعتبار النوع الذي تلاحظ بهِ النفس ذاتها الى قسمين مستقيم وهو ما تتصور بهِ النفس ذاتها وانفعالاتها معًا كشيءٍ واحدٍ كما اذا تصورت ذاتها موجعة او موجودة وغير مستقيم وهو ما تفصل بهِ النفس انفعالاتها عن ذاتها كانها موضوعها وتنسبها اليها ككيفيات لها كما اذا حكمت على ذاتها بقولها انا موجودة او مريضة او مسرورة ومن ذلك يتحصَّل ان موضوع الضمير المستقيم هو التصورات البسيطة وموضوع غير المستقيم هو الاحكام *

والمراد بالضمير في ما ياتي من الكلام عليهِ انما هو غير المستقيم الذي يحد باعتبار كونهِ علةً بانهُ قوة تتامل بها النفس في حالتها بترددٍ وتتصور ذاتها وانفعالاتها الفعلية .

هذا ونقول ببساطةٍ من دون تكلف اثبات ان الحس الباطن ينبوع للحق في الاحكام التي لاواسطة بينها وهي التي تدعى ايضًا افعالاً

داخلة وحقائق اولية لا في الحقائق الفرعية اي الاحكام التي تنتج من تلك الاولية بالقياس الشرعي الذي تعرف فيهِ ايضاً ثباتها . وانما لم نتكلف اثبات ذلك لانهُ واضح من ذاته . ومنه ينتج ان الحس الباطن يبين لنا حضور هذه المعارف الفرعية وغيرها في الذهن عند حصولها فيه فعلاً لان النفس هي موضوع معارفنا كلها . وانهُ سببٌ او وجهٌ لموافقة محمول معارفنا الداخلة الاولية فقط لموضوعها اي لامكان تحققنا وجود مثل هذه المعارف او الانفعالات بالفعل . اذا تمت بتغيير حالة نفسنا تغييرًا محسوساً . والا امتنع التامل فيها . وكثيرٌ من الفلاسفة لم يميزوا بين المبدا الكاشف لمعارفنا كلها وبين دليل توكيدها القريب او الاخير فجعلوا الحس الباطن دليلاً اول وخاصاً للوضوح ومبادئ العقل الاولى . اذا تمهد ذلك نقول *

قضيةٌ

ان الحس الباطن هو دليل محقق على توكيد المعارف التي هي موضوعه الخصوصي . اما معرفة وجودنا بالفعل فليست اولية فقط بل ذاتية لنفسنا ايضاً .

عد ٤٥ لايخفى ان الاحكام التي هي موضوع الحس الباطن متاكدة تاكدًا مطلقاً . حتى ان الشبطيقيين انفسهم لم يتجراوا على المنازعة في هذه الشهادة الباطنة . لانه لا شيء اقرب الى النفس من ذاتها وانفعالاتها لاتحاد المفتكر والافتكار واتحاد تصورها

مطلقاً واتحادهما معنا نحن المفتكرين والموجودين والمتصوريهما . فاذا لا يخشى خطأ داخليٌّ في تلك الاحكام ولا يمكن القول بان هذه التصورات اوهام كما زعم بعض اصحاب مذهب التدقيق الشامل او بالحري الشبطيقيون والتصوريون . وكذا لا يمكن ان يخشى فيها خطأ خارجيٌّ . لاننا لا نحكم بواسطة الحس الباطن على علة وجودنا وانفعالاتنا بل على حضورهما فعلاً . واخيرًا يتثبت وجودنا من الانكار والريب عنهما . ومن ثم قد احسن واصاب القديس اغوسطينوس في رده على الاكاديميين بقوله . من الموكد العاري عن كل ريب اني موجود بلا تصور اشباح او خيالات خادعة واني اعرف هذا الوجود واحبه . ولا اهاب في ذلك برهان الاكاديميين في قولهم : وكيف اذا كنت مخطئاً في ذلك : لاني اذا اخطات فانا موجود . اذ من ليس موجودًا لا يمكنه ان يخطئ .

وما مرَّ يوذن بحقيقة جزء القضية الثاني وهو ان معرفة وجودنا المستقيمة حقيقة اولية لا فرعية وعليهِ فبرهان كارتازيوس وهو : انا افتكر فاذًا انا موجود : خالٍ من قوة الاستنتاج المنطقي . وما يزيد ذلك بيانًا ايضاً هو ان كل قياس يوتى بهِ لاستنتاج معرفة وجودنا من انفعالاتنا لا بد من افتراض مقدمتيهِ ما يراد اثباته . وان الانفعالات لا يمكن اعتبارها كمفاعيل الوجود اذا لم تفترض معرفته . والا لزم اعتبارها موجودة في العدم او في موضوع لم يزل في عالم القوة

وهذا باطل . ولاتمكن متابعة ايمرى على القول بان الانفعالات
الاختبارية توقظ على الاقل النفس لتتصور ذاتها تايدًا للمبدأ القائل :
ان كل الاشياء مع الاختبار وان لم تكن من الاختبار الخارج :
فكيف تشعر النفس التي لم تعرف بعدُ ذاتها بانها قد حركت مع ذلك
لتصور ذاتها . وهلا كل تصور فعل حيويّ

فاذا لم تكن النفس اذًا حيّةً في ذاتها اي محسّةً بوجودها فعلاً
وعالمة بهِ علمًا مستقيمًا وحقيقيًا تعذّر عليها ان تكون موضوعًا ناطقًا
لاى انفعال او تصور متعلق بامر خارج .

ويظهر من ذلك ايضًا ان هذه المعرفة بالوجود الذاتى ذاتية
للنفس وغير متعلقة بمعرفة اخري . لانه من حيث ان النفس
متحدة بذاتها بلا واسطة فلا يمكن قوتها الفاعلية ان تفتقر الى محددٍ
سابقٍ تبرز بهِ من القوة الى الفعل . واذا لم تشعر النفس مدةً ما
بذاتها . فلا يمكنها ان تشعر بها ايضًا لانها لا يمكنها ان تتصور ان هذه
المعرفة لها او ان تنسبها لذاتها التي لم تعرفها بعدُ . ومن ذلك ينتج ان
الضمير المستقيم يتصور ذاته دائمًا وخلقَ مع هذا الحس بذاتهِ .
ولان هذه الاشياء كافة لا تقع تحت التمعن وجب اثباتها من البراهين
والعلل الماخوذة من المتقدم وامتنع بخلاف ذلك

عد ٤٦ يعترضون اولاً بان الحس الباطن لا يوذن بانفعالات
النفس الداخلة التي تحدث في دوران الدم مثلاً وفي غيره من الافعال
الدائمة في الجسد ولا بتصور ذاتهِ المتواصل فاذا ليس هو ينبوع

للحقائق الباطنة

اجيب بان هذه وما اشبهها وان تكن افعالاً حيوية لاتصير مع ذلك بتغير محسوس في حالة النفس لافتراضها ثابتة وانها ثم كملكة طبيعية واضطرارية فاذا لايمكن الضمير المستقيم ولا يجب عليهِ ان يحس بها لامتناع التامل فيها .

ينازعون. باننا كثيرًا ما لانميز انفعالات النفس الحسية والمتجددة ونرتاب فيها ونجهل علتها وطبعها .

اجيب على الاولين باني اسلم ان ذلك دليل على ان الحس الباطن يوذن باشياء حقيقية وانكر خلاف ذلك لان الحس الباطن يشهد عند عدم تمييزنا انفعالاتنا باننا تصورنا شيئًا ما تصورًا متبلبلاً وعند الريب فيها باننا لم نتروَّ فيها كما يجب لما كانت حاضرة لدينا هذا وان امكن غير مرة ان يكون للتشوش والريب اسباب مختلفة خارجة

اما على الثالث والرابع فاجيب ان ذلك ليس بموضوع الحس الباطن لانهُ انما يبين وجود الانفعالات لامصدرها وكيفية حدوثها ومركز قيامها

عد ٤٧ يعترضون ثانيًا بان المجانين والمحلمين وذوي العقل المستقيم كثيرًا ما يخدعون من الحس الباطن . اولاً لانهم يتوهمون فيهم حدوث انفعالات كثيرًا ما لاتكون فيهم كتوهمهم انهم ساهرون او متالمون او ان في جزءٍ موءوفٍ من جسدهم المًا . حيث لا يكونون

ساهرين ولا علة لالمهم غالبًا ويؤكد من جهة اخرى ان الالم في النفس لافي الجسد. وثانيًا لان المتناقضات يمتنع صدقها معًا مع ان الحس الباطن يعلم الضد كما يحدث في انفعالات البرد والحر المتضادة وغيرها .

اجيب منكرًا المقدمة ومميزًا البرهان الاول فاسلم انهم يتوهمون ان فيهم انفعالات ليست فيهم بمعنى انها ليست موجودة فيهم فعلاً اما بمعنى انها ليست فيهم صوريًا اي مصورة في عقلهم فانكر. فالمجانين والمختلون وذوو المخيلة القوية يحصلون حقيقة وان كانوا نيامًا على انفعالات السهر والالم ونحوهما اذا اعتبرت صوريًا اي موجودة في العقل. وانما الخطأ في توهمهم وجود الالم مثلاً في الجسد فعلاً اي ان الموضوع حاضر فعلاً كحضوره عقلاً او في انهم لدأبهم على الحكم يجعلون الانفعال مكان موضوعهِ. ولكن اذا وجب علينا ان نحكم على موضوع الانفعال من جانب الشيء ومحلهِ لا من الحس الباطن بل من غيرهِ يظهر ان الخطأ لم يكن الا من عدم التثبت في الحكم وقلة التبصر التي لا دواء لها في المجانين والمختلين وهو ذنب لغيرهم .

اما على البرهان الثاني فاجيب باننا لا نسلم بلزوم صدق المتناقضات من قوة شهادة الحس الباطن. لان التناقض الحقيقي يشترط فيهِ ايجاب شيء وسلبهُ بنوع واحدٍ واعتبارٍ واحد على ان في انفعالاتنا وان خيلت لنا متناقضة اختلافًا من جانب الموضوع او النوع او الفعل . اما تاثيرات المواضيع الخارجة في جسدنا فانها وان كانت متناقضة. الا ان ما يحدث

في الجسد من التغير وفي النفس من الانفعال المسبب عن ذلك التغير شيءٌ حقيقي ووضعي ولو كان تاثير الموضوع قائمًا احيانًا بالسلب المحض كما قد يحدث في البرد بالنسبة الى الحرارة . وكذا لا تناقض في ايذان الحس الباطن احيانًا بوجود انفعالات كثيرة معًا في النفس . لان هذه الانفعالات بما انها بسيطة لا تتنافى ولا تفترض تجزئًا ما او تركبًا طبيعيًا في النفس . وبذلك يندفع ما يورده مورد بقولهِ اما ان انفعالاً واحدًا يشغل النفس كلها فلا يبقى محل لوجود انفعالات اخر معه اوانه يشغل جزءًا منها فقط وعليهِ يكون للنفس اجزاء وتكون مركبة .

عد ٤٨ يعترضون ثالثًا بقولهم لا برهان على ايذان الحس الباطن بالحق وعلى فرض وجوده يجب ان يكون لنا ضمير اخر غير مستقيم نتحقق بهِ اننا تبصرنا اولاً حسنًا وهكذا الى النهاية وهذا باطل فاذًا الخ.

اجيب باني انكر الكبرى وما عليها من البرهان . فقد تقدم ان البرهان غير المستقيم على صدق احكام الحس الباطن هو ان التصور وموضوعه شيء واحد بحيث لا يسوغ الريب بصوابٍ في حقيقة تلك الاحكام. فهذا البرهان اقوى من كل برهان سواه و يتعذر على الخصوم دفعه بما ينتحلونه. واخيرًا اقتضاء ضمير اخر غير مستقيم كاذب لا طائل له . لان التمعن الاول كافٍ لان يوضح ذاته كما ان الشمس ترينا الاجساد وذاتها بنورٍ واحدٍ .

الجزء الرابع

في العقل بالعموم

عد٤٩ من حيث ان العقل وهو تلك القوة المتصورة والفاهمة مبدا معارفنا باجمعها لايمكنه ان يكون وحده ينبوعًا للحق منفردًا بذاته ونعتبره انه قوة في النفس شريفة جدًا قائمٌ بها تعقلنا وافتراقنا عن البهائم وهو بهذا الاعتبار مشتمل على مركبات كثيرة الاانا لانتكلم هنا الاعلى ما يخص المنطق منها مفترضين الاساس وهو الميل الاضطراري الى الحق وسياتي الكلام على الباقي في الميتافيسيكا . اما ما يخص المنطق فثلاثة ابحاث الاول في قوة تصور العقل الكليات والمجردات . والثاني في قوة تصورهِ النسبة بين تصورات مختلفة بواسطة او بلا واسطة. والثالث في بعثهِ الى ابراز احكامٍ تلاحظ على الخصوص الآداب والحيوة الاجتماعية . اما كون ميله الاضطراري الى الحق يمكن افتراضه بلا كلفة اثباتهِ فظاهر من ان من يزعم ان عقلنا يجرنا بذاته الى الخطأ يجب عليهِ ان يعدَّ من البهائم وان لا يتعرض لبحثٍ في الحقيقة .

عد٥٠ ان الاختبار الباطن يثبت صريحًا بلا منازعةٍ ان لعقلنا قوة على التامل والتجريد وتخليص تصورات كلية من التصورات الفردية . غير ان الاسميين وابيلاردوس من المتقدمين الذين تابعهم من المتاخرين هوم وبركالاي وغيرهما ذهبوا الى ان الكليّات ليست

صورًا وانما هي اسماءٌ فقط . وذهب هويس وسبينوزا الى انها تصور مشوش لافرادٍ كثيرة . وزعم بيغويلين انها صور وهمية . ويظهر ان كنديللاك وافقه على ذلك لانه ذهب في منطقه الى ان هذه التصورات لم تاخذ اصلها الا من تحيز عقلنا وضرورة ايضاح اشياء كثيرة بلفظة واحدة . وقد خلط فيهِ على ما قاله المعلم دي بونالد كلية التصورات اي وحدتها السامية بجمعية الافراد وبكل تجردٍ فنضى للبهائم : والعياذ بالله من هذا الخطا القبيح : بتصوراته المجردة . مع ان التصورات الكلية الحاصلة بالتجريد هي اصدق علامات تعقلنا راجع ما اسلفناه في القسم ١ ف ١ عد ٢ وسنبطل هذه الازعام في القضية التالية .

قضيةٌ

ان التصورات الكلية ليست اسماءً فقط او تصورًا متبلبلًا لافراد كثيرة او تصورات وهمية . اما الاول فظاهر من ان الاختبار الباطن ينبئ عند التلفظ بالفاظ هذه التصورات الكلية بحصول تصورين في عقلنا اولهما تصور تهجئة اللفظ الحسية . والثاني تصور مفهومه . ومن ان كثيرًا من العبارات لا يعود لها معنى اذا خلت من هذه الالفاظ الكلية . ومن الفرق الكبير بين من يفهم معنى الالفاظ الكلية ومن لا يفهمها .

اما زعم هوبس وسبينوسا فيبطله ان التضمن في هذه الصور

يتعين بهذه الخواص لاغيرها فاذا ليس بمشوش . لان وحدة عدم تجزيء التصور الكلي وعدم تغيره (اي من حيث ان الصفات التي يتكون منها لاعتبارها كوجودٍ واحدٍ تبقى هي عينها كيفما تغيرت الافراد) تقضي باستئثارهِ وعدم تعلقه بجمعية الافراد. بل لما كانت هذه التصورات تنفي كل صورة حسية وكانت التصورات الجمعية كتصور العالم او المدينة او العسكر لاتخلو من استحضار صورة حسية ومن تشوش وابهام ولو كانت متميزة ايضًا باعتبار ما يظهر ان تلك التصورات بل الصور الساذجة لاتفترق عن هذه كل الفرق فقط بل هي فعل العقل وحده .اما امتداد التصور الكلي فهو غير محدود لشمولهِ الافراد الممكنة ايضًا الا ان بين غير المحدود و بين المبهم فرقًا كبيرًا. وهذا الامتداد نتصوره بنوع غير متساوٍ فقط لان الممكنات غير المتناهية لايمكن تصورها. اما التصور الذي ليس بمتساوٍ موضوعيًا فيمكن ان يكون متميزًا كل التمييز.

واما ييغويلين وكونديللاك فقد اخطأآ خطاءً قبيحًا . لانه ولو ان في طوق النفس واختيارها ان تركب هذا التصور او ذاك او تصورًا اقل كلية او اكثر او على هذا النحو لاعلى ذاك فهي لاتستطيع مع ذلك ابدًا ان نتصور ما يضاد طبع الاشياء او الامكان الداخل فلا تستطيع ان نتصور مثلاً انسانًا بلا نطق او خطًا مستقيمًا كرةً ولاان تجعل ان الامتداد لايختلف باختلاف التضمن

عد ٥٢ ولا يُعترَض تايدًا للاسميين بان الكلي غير موجودٍ فاذا

لا يمكن تصوره ومن ثم ليست الكليات الا اسماء . لاننا نميز المقدمة فنسلم انه لا يوجد كما يتصور وانكر انه لا يندرج في الافراد بصفات مختلفة . ومن حيث ان لكل موجود خصائص ينفرد بها عن غيره يتضح انه لا يوجد مثلاً حيوان ليس بثور او فرس الخ الا ان هذا لا يمنع من ان العقل بملاحظته الحس والحيوة كشي واحد يمكنه ان يتصورها كشيء مشترك في كثيرين وله اساس في الاشياء

اخيرًا لا يلزم من كون تصور الصورة الكلية بالتجريد لا يكون الا بملاحظة بعض الافراد فقط انها لا تمتد الا اليها فقط وانها ليست اذ ذاك كلية بالحقيقة لان ملاحظة بعض الافراد انما هي شرط فقط وليست موضوع ذلك التصور الذي عندما يجرد من الصفات الفردية يحصل على امتداد غير محدود متصل الى كل الافراد ذات الطبيعة الواحدة والمندرجة تحت التصور العقلي الواحد والساذج والنافي كل ما في تصورات المواضيع المفردة او مجموعها من التحديد بواسطة الحس او التصور

الجزء الخامس

في قوة تصور علاقة التصورات بلا واسطة اي في مبادىء العقل الاولى

عد ٥٢ ان قولنا لا يمكن شيئًا بعينه ان يكون وان لا يكون معًا . واثنان في اثنين اربعة ونحو ذلك هي مبادىء العقل الواضحة من المتقدم بلا واسطة ولو ان بين كون الشيء واضحًا بلا واسطة وكونه من المتقدم

عموماً وخصوصاً وجهيين كما يستفاد من عد ٣٩ ومن انه يكفي لكون الحقيقة من المتقدم اقتضاء طبيعة الموضوع هذا المحمول او منافاتها اياه.

فمبادئ العقل الاولى هي فعل بلا واسطة للعقل الذي هو جزء نطقنا الاشرف واساس تلك المعارف التي نكتسبها بواسطة القياس الشرعي وغيره اذ لو لم يكن تاكيدها واضحاً لوقع الريب في كل العلوم . ولهذا قد رسخت طبعاً في عقولنا كمصباح يكشف بنوره عن غيره كما قال باللافيشينوس . فمن ثمّ لم يفرق عبثاً بين المبادئ والضوابط كما احسن ستيفارت بتنبيهه حيث قال اننا نفهم بالمبدا شيئاً مقرراً (سواء كان فعلياً او افتراضياً) يخلّص منه سلسلة قياسات لا يمكن ان تجامع استقامتها الصورية كذب ذلك الشيء المقرر وبالضابط تلك الحقائق الاصلية التي يتعذر صدق القياسات بدونها كقولك كل اثنين اتفقا مع ثالث الخ . وعليهِ يتعلق بالمبادي حقيقة البراهين المادية وبالضوابط حقيقتها الصورية . ولوان الضوابط لا تعوض عن المبادي في المسائل المجرّدة

قضيةٌ

* ان المعارف اي مبادي العقل الاولى والتي لا واسطة بينها وبينه *

* هي موكدة توكيداً مطلقاً *

عد ٥٤ اما كون هذه المبادي موكدة مطلقاً فظاهر ولا يمكن ان يثبت بالحصر الا انه يمكن ايضاحه بالبساطة . فالعقل اذا لاحظ

فيها طبيعة المحمول والموضوع يضطر طبعًا ولو على رغمه الى ان يحكم كذا لا بالخلاف ولا يفتأ لها ذلك الثبات مهما بحث في التصورات ولا يمحى على تعاقب الازمنة . ولا تزال تضطر العقل الى الاذعان ولو في الاحكام الباطلة والآراء الفاسدة وسائر انفعالات نفسنا المنحرفة وفي اي زمن كان من الحيوة . وهذا كله وان لم يثبت بالحصر تلك المبادي كما تقدم الا انه مع ذلك يقنع بحقيقتها بحيث اذا اراد واحد ان يجدد الريب فيها يكون مغتصبًا لتعقله اغتصابًا قويًا .

وما يوردهُ بعضهم على ذلك انما هو محض سفسطات . ولا يمكن ان يعترض عليهِ الا بقصد التمرن فقط . كما يعترض اولاً على وجهٍ مستقيم بان بعض تلك المبادي كاذب وثانيًا على وجهٍ غير مستقيم بذلك عينه اخذًا من تحيز عقلنا وغيره .

عد ٥٥ فيقال اذ ذاك اولاً : ان مبدا الاتحاد وهو كل اثنين اتفقا مع ثالث الخ كاذب على ما يوءخذ من الايمان . لان الاقانيم الالهية متفقة مع الطبيعة الالهية وليست متفقة فيما بينها .

اجيب بتمييز معنى المبدا فاسلم ان كل اثنين الخ يتفقان بينهما فيما يتفقان بهِ مع الثالث . اما انهما يتفقان في كل شيء فاميز ثانيًا فاذا كانت المقابلة من كل وجهٍ اسلم والا فانكر فلا يطلب لصدق هذا المبدا ان اتفاق اثنين مع ثالث يجب ان يكون دائمًا من كل وجهٍ وتحت كل ملاحظة بشرط ان انتاج الاتفاق المتبادل لا يتجاوز الاتفاق مع ثالث . فهذا الاتفاق غير المتساوى له محل في المسئلة الحاضرة .

لان الاقانيم الالهية تتفق في ذاتها من حيث ما اتفقت مع الطبيعة الالهية اي ان لها طبيعة واحدة . الا انها لاتتحد بالتبادل في الاقانيم المتضادة تضادًا اضافيًا فاذًا ليست متفقة بهذا الاعتبار فهي متميزة عن بعضها بالتبادل .

يعترض ثانيًا بان الاشياء كلها اوجدت من العدم عند خلق العالم فاذا ذلك المبدا وهو : لا يُصنع شيءٌ من العدم : باطل

اجيب بتمييز المعنى فاسلم انه لا يُصنع شيءٌ من العدم كموضوعٍ اما انه لايصنع شيء من العدم كحدٍ فاميز ثانيًا فاسلم انه لا يصنع منه شيء بالقدرة المتناهية لابالقدرة غير المتناهية . ولا ريب في ان العدم لايمكنه ان يكون موضوع تاثيرٍ ما كما ان الرخام مثلاً موضوع التمثال لانه انما هو خلو كل شيء او انتفاء كل شيء . الا انه يمكن ان يكون حدًا اي يمكن شيئًا ان ينتقل من لاوجودٍ الى وجود ولكن بالقدرة الالهية غير المتناهية لان بين الوجود واللاوجود بالبساطة بونًا غير متناهٍ كما ستعرفه . ويمكن ان يؤخذ ايضًا ذلك المبدا بمعنى اخر اي ان العدم لاتاثير له ولافاعلية او بعبارة اخرى لايمكن العدم ان يكون علة لشيءٍ .

عد ٥٦ وقد اشرنا في عد ٤٢ الى ما يمكن ايراده من تحيز عقلنا. ونضيف اليهِ هنا ان كون عقلنا متناهيًا ذاتًا على معنيين . الاول ان فيه نقص كمال اسمى لضرورة وجود كثيرٍ مما يفوق قوة ادراكهِ لا لانه لايمكنه ان يدرك شيئًا مطلقًا . لانه من كونه متناهيًا يمكنه ان

يعرف تلك الاشياء المتناهية على الاقل والثاني انه يدعى متناهياً فرقاً بينه وبين العقل الذي ليس بمتناهٍ لكن لا كان هذا الفرق السلبي جزء حقيقي ووضعي من ماهية عقلنا . لان الماهية قائمة بشيء وضعي يوءخذ من مقياس كل موجودٍ . ومن هنا يوءخذ الجواب على قول قائل ان تحيز عقلنا هو سبب الخطأ في كل شيء لانه ذاتي له .

عد٥٧ يعترضون اخيراً بانه لا بد لتوكيد مبادىء العقل مطلقاً من تصوره علاقة التصورات الحقيقية على ان هذا يمتنع اولاً لانه ما من احدٍ يتحقق ان الاشيا في ذاتها كما هي في التصورات وثانياً لاننا نجهل طبيعة التصورات .

اجيب مميز الكبرى فاسلم انه لا بد لذلك من تصوره العلاقة الحقيقية صورياً اما انه لا بد من تصوره العلاقة الحقيقية موضوعياً فاميز ثانياً على وجهٍ غير مستقيم اسلم اما على وجهٍ مستقيم فانكر واميز الصغرى بالعكس واعلم ان المبادي التي عليها الكلام مجردة وغير منظورٍ فيها الى وجود الاشياء . ولذلك لايكفي لتكون موكدة مطلقاً تصور العقل علاقة التصورات الحقيقية صورياً اي كما هي بين التصورات . وبما ان هذه المبادي لاتخلو من حكم على الموضوع بشي يخص ماهيته يظهر وجود حقيقة موضوعية ايضاً على غير الاستقامة . فمن تاكدي مثلاً عقلاً ان الكل اكبر من جزئه انتج باستقامة من جهة الموضوع ان لا كل موجودٌ وليس باكبر من جزئه . فالتصورات

الكلية المشتملة عليها هذه المبادي غير ملحوظٍ فيها وجود الاشياء فاذا لا ينظر فيها الا الى العلاقة الحقيقية صوريًا . وما قيل من انه لايمكن احدًا ان يتحقق ان الاشياء هي في ذاتها كما هي في التصورات باطل ايضًا . لان ذلك كافلٌ بهِ ما يجب على الحواس من الاجتهاد في ملاحظة الاشياء او اي محرك اخر او دليل خاص على الحقيقة الموضوعية وكذلك لايلزم لتصور علاقات التصورات باستقامة معرفة طبيعة التصورات اي باي شيء قائمة او كيف يتصورها العقل او ما اصلها .

ينازعون بقولهم ان تصوراتنا كلها تتعلق بالحواس فاذا ليست هذه المبادي الا اختبارية ومن المتاخر على ان المبادي التي تاخذ حقيقتها من المتاخر لاحظ لها في التوكيد المطلق .

اجيب باني انكر المقدمة او اعدل عن الجواب عليها وانكر النتيجة. وانما عدلت عن الجواب على المقدمة لانه وان كانت التصورات كلها تتعلق عن بعد بالحواس فمع ذلك لابد من التسليم بوجود جنسين للمبادي . وعليهِ ولو ان تصور الكل والجزء مثلًا لا يكتسب الا بالحواس الا ان زيادة الكل على الجزء تعرف بمجرد ملاحظة علاقة التصورات لا بالاختبار والاستنتاج كما يجرى في المبادي التي هي من المتاخر . فاذًا عموم ذلك المبدا وضرورته وصدقه لا تتعلق بالاختبار خلافًا للكانتيين . هذا ومع ذلك لانسلم ايضًا بان كل تصور يتعلق باختبار الحواس خلافًا لما يزعم الحسيون تبعًا للوك لان تصور وجودنا كما مرَّ في عد ٤٥ وتصور الحق والخير

والعادل في الجملة وما اشبه ذلك لايتعلق اصلاً بالحواس ولا من وجهٍ . بل ان التصورات الكلية (وهذا ضد الماديين) المتصورة بالتجريد هي فعل العقل وحده وليست الحواس الا سببًا بعيدًا كما يظهر صريحًا من ملاحظة اصلها ومن عد ٥١ وعد ٥٢ . وما قلناه عن تصور الحق والخير ونحوهما سياتي اثباته في البسيكولوجيا الا انه ينبغي هنا النظر في صنيع هولآء الحسيين المملو خداعًا فانهم وان لم يالوا جهدًا في نبذ اراء الكارتازيانيين والمشاة وملاشاة منهج تعليمهم مطلقًا فانهم مع ذلك قد اختصوا لذاتهم مبدا المشاة وهو: ليس في العقل شيء لم يكن في الحواس: واحبوه كثيرًا وليس ذلك على ما يظهر الا لينهجوا سبيلاً رحبًا لمذهب الماديين (والمراد بهم الحسيون ذوو النية السيئة) القبيح ومن ذلك نشات مذاهبهم القبيحة التي ترجع كل قوى نفسنا الى الحس والحسّ الى تركيب الجسد تركيبًا مختلفًا والى حركات العروق والاعصاب وسياتي الكلام على ذلك في غير هذا المحل *

الجزء السادس

* في قوة تصور علاقة التصورات بواسطة اي في تحقق النتيجة *

عد ٥٨ ان صدق النتيجة الصوري في كل القياسات من اي قضايا تركبت يتعلق بمبدأي الاتحاد والتباين . اما صدقها المادي فيوخذ من طبيعة القضايا في ذاتها . فاذا كانت المقدمتان الملاحظتان

في ذاتها من المتقدم كان صدق النتيجة المادي من المتقدم كقولك
الكل اكبر من جزئهِ والجنس كل والانواع اجزاؤه فاذًا الجنس
اكبر من كل نوعٍ من انواعهِ . وهذا القياس يسمَّى محضًا او خالصًا
اما الممتزج فهو ما اذا كانت احدى المقدمتين من المتاخر والنتيجة
حنيئذٍ اذا اعتبرت ماديًا تكون موكدة نظريًا لكن بشرطٍ كقولك
كل صورة لها اربع زوايا متساوية هي مربعة وهذه الطاولة لها
اربع زوايا متساوية فاذًا هي مربعة . فمن كون الصغرى اختبارية
لايمكن على فرض صدقها ان تكون هذه الطاولة غير مربعة .
والقياس الاختباري يتركب من مقدمتين من المتاخر كقولك اذا
بذرت البذور في الارض جاءت بثمرة والان تبذر البذور في
الارض فاذاستجيء بثمرة فصدق النتيجة المادي لايعدو تحقق المقدمتين
الطبيعي . وكذا يقال في النتيجة اذا كانت المقدمتان او احداهما
محتملة فقط . ولقب القياسات الاول والاخير يترتب على انقسام
احكامنا او معارفنا الى اختبارية وعقلية محضة وهي التي ياتي بها
العقل وحدهُ بما انه ناطق وتميز عادةً عن العقلية بالبساطة ولابد لفهم
نصوص الفلاسفة ولاسيما الجرمانيين من معرفة اقسام اخرى لمعارفنا
كالتحليلية والتركيبية والنظرية والعملية مما لاينبغي خلطه بالعقل
النظري والمحض المخترع من كانط (وقد ميزه هو ايضًا عن العقل العملي
كانهما مبدآن مختلفان صوريًا فقط) ولا بالصور العقلية المختلفة
التي يسميها مقولات وسياتي الكلام عليها . فالفلاسفة اذ ذاك يسمون

مثل هذه الاحكام او المعارف كمعرفة الاجناس والانواع عقلية بالبساطة ويفرقونها عن العقلية المحضة كمعرفة تساوي الخطوط مثلاً والزوايا وغيرها في المساحة . لان تلك تفترض اساساً ما في التصورات المتقدمة الحسية او الاختيارية اما هذه فلا بل هي عقلية محضاً . والمعارف التحليلية هي تلك التي يظهر من تحليل موضوعها وجه نسبة المحمول اليهِ . والتركيبية بالعكس اي حينما ينسب المحمول الى الموضوع من خارج على نوعٍ ما . ولذلك كانت المعارف التحليلية دائمًا من المتقدم والتركيبية من المتاخر . ومن ثم يظهر بطلان ما تمسك بهِ كانط من تعليم غير واحدٍ بان من المعارف التركيبية ما هو من المتقدم كقولك سبعة وخمسة اثنا عشر وان للعالم بداية وانه لا يفقد جزءٌ من المادة في التغيرات الجسدية وغير ذلك لان الاتفاق في الحكم الاول لا نعرفه بتتالي اضافة الاعداد : ٧ + ١ + ١ + ١ : الخ خلافاً لما يفترضه الخصوم بل من تصوري السبعة والخمسة المتصورين سابقاً والمضافين الى بعضهما ننتج مساواتهما للاثني عشر وكذا لا نستدل على ان للعالم بداية وانه لا يفقد جزء من المادة في التغيرات الجسدية من زيادة تصورٍ ما خارجيٍ بل من طبيعة حدوث العالم ومن طبيعة الفقدان الكامل اي التلاشي الذي لا يكفي له تغيرات الاجساد وقواها . اما المعارف النظرية فهي التي ليس موضوعها الا ملاحظة الحقيقة فقط كقولك ان الله موجود واما العملية فهي التي تلاحظ الفعل كقولك ان الله يجب ان يُعبد ومن هنا ياخذ

العقل النظري والعملي تفسيره ولقبه وفي إمري كلام مسهب في ذلك فانظره .

عد ٥٩ وصدق هذه القياسات الصورى نظري لانه اذا انطبق مبدأ الاتحاد والتباين لايمكن مطلقا ان يكون في النتيجة كذبٌ لان هذين المبدأين ينفيان كل خطر الخطا كمبدا التناقض

وعدا ذلك فاننا متحققون اننا نتصل بالقياس الى الحقيقة المجهولة منا قبل وهذا يدل عليه صريحًا طبيعة البرهان الذي على فرض الخلاف لا يكون الامحض ايضاحٍ ونجاح العلوم . والاختبار اليومي ممن يعنى بتحصيل العلوم البعيدة المنال ولا ينبغي الاطالة في ردّ ما قاله بعض المولفين المتاخرين مخالفًا ذلك من انه لايمكن ان نبحث على مجهول لانه لايُشتهى . واذا وجد العقل حقيقة مجهولة يكون قد خلقها . وهكذا يوجد الله مثلاً عند وجود تصورهِ . وان الحقيقة ازلية وكل حقيقةٍ توجد فهي اما انها كانت معروفة ممّن سلفوا قبلنا او انها كانت متضمنة في المبادي التي تحصل هي منها . فاذا ليست بجديثة .

والجواب على ذلك انه يكفي للبحث على حقيقة مجهولة معرفتها الاصلية والضمنية فلا يكون البحث على شيء مجهول مطلقًا ولا قوة لسفسطة الشبطيقيين الاقدمين وهي اما انك تعرف ما تبحث عليهِ او انك تجهلهُ فان كان الاول يذهب بحثك سدًى او الثاني فلا تجد شيئًا . ومعرفة الحقيقة الجديدة لا تقتضي لا عقلاً ولا موضوعيًا

ابراز شيء من عدم صورتهِ ومادتهِ فاذًا ليس فيها خلقة . نعم ان الحقيقة هي في ذاتها ازلية غير ان معرفتها يمكن ان تكون بالنظر الينا فقط حديثة وهي كثيرًا كذلك فلا يعكر على ذلك انها قد عرفت من غيرنا قبل . وعلاقة المبادي بالحقيقة المبحوث عليها لا تضر شيئًا لان تجدد المعرفة قائم بتبيين هذه العلاقة اذا تقرر ذلك نقول اثباتًا للجزء الاول من كلامنا المار .

قضية

يمكن اكتساب معرفة حقيقة مجهولة بالقياس المستقيم صورةً ومادةً ولا
يمكن ان يكون كذب في النتيجة الحاصلة من ذلك
حسب طبيعة المبادي المركبة مادة القياس

عد ٦٠ اما الجزء الثاني من كلامنا فلا يحتاج الى اثبات بل لا يمكن ان يثبت وهو ظاهر من انه لا يمكن الريب في ما في القياس الشرعي من الصدق الصوري من دونه في مبادىء العقل الاولى اما صدق القياس المادي فيعرف بسهولة لان من يصنع قياسًا او يبين لهُ شيء بالقياس يضطر ويمكنه ويجب عليهِ ان يبحث على النوع الذي يصدر به صدق المقدمتين من احد مصادر الاحكام. فالمسئلة الحاضرة اذًا انما هي في كيف نعلم اننا وضعنا قياسًا شرعيًا وحسنًا . غير ان القواعد المارة في عد ٩ اما انها واضحة بلا واسطة او انها ترجع الى مبدأي الاتحاد والتباين وعلى كلٍ لا يفتقر انطباقها الى اثبات ثم من حيث ان هذه القواعد عملية لا نظرية فكونها

انطبقت حسنًا في موطن خاص وكوننا اصغينا الى ذلك كما يجب انما هما فعل باطن فينا يبين توكيده بالكفاية التامل البسيط في تلك القواعد وفي انفسنا . ومن ثمَّ يسهل عليك دفع كل اشكال يرد من اساءة استعمال القياس .

عد ٦١ فانهم يقولون اولاً انه لم يخلُ زمانٌ من خطا كثيرين في القياس . فلا شيء محقق بحيث يمتنع نقضه بالقياس ولا شيء كاذب بحيث يمتنع تاييده بهِ فما ننتج الان بالقياس انه محقق كثيرًا ما ننكره فيما بعد كفاسدٍ . ويشهد لذلك منازعات الفلاسفة التي لاتكاد تحد .

والجواب اني اميز فانكر ان ذلك كله قد تسبب او يتسبب عن القياس الشرعي اما انهُ تسبب او يتسبب عن غيره فاسلم او اعدل. نعم لاننكر انه لم يخل زمن خطأُ كثيرين لاساءة استعمال القياسات الاان هذا ليس بشيءٍ . وليبين لنا الخصوم ان قدروا ان ذلك كله ينتج من القياس الصحيح صورة ومادة فيجديهم ذلك شيئًا . وما قالوه ايضا في المحل الثاني باطل مطلقًا والا فليأْتونا ان كانوا قادرين بسفسطة ينقضون بها ولو بحسب الظاهر فقط صدق مبدا ما من المتقدم او يحامون عن شيء يناقضه اما منازعات الفلاسفة فليست ناشئة عن ريبهم في تحقق النتيجة الشرعية بل عن اخذهم كثيرًا البراهين من مبادىء ذات ريب او محتملة فقط .

عد ٦٢ يعترضون ثانيًا بانه لايمكن تحقق صدق قياس شرعي .

لان ذلك انما يحصل بواسطة القياس فيرتكب الدور الفاسد .

اجيب باني انكر المقدمة والبرهان . ومما قيل في عد ٥٩ و ٦٠ يعرف على اي اساس يعتمد تحقق النتيجة واننا لانقع في الدور الفاسد في ايضاحنا ذلك . لاننا في القياس لانثبت الصغرى بل نبين فقط ما هو معروف بذاته ويمتنع الريب فيهِ بلافسادٍ ولذلك يجب التسليم بهِ من غير برهان .

ينازعون اولاً بقولهم انه يمكنا دائمًا ان نرتاب بصدق النتيجة وذلك لامكان خطا قوتنا الذاكرة التي يمكنها ان تذكر لنا في القياس تصورات كاذبة ولانه اذا حصل نزاعٌ في مسئلة لايعرف جزمًا من استقامة القياس وحدها ايُّ المتنازعين احسن قياسًا بل لابد من الاستعانة على ذلك بشهادة الاغيار فاذًا الخ

اجيب باني انكر المقدمة واميز البرهان الاول فاسلم ان الذاكرة يمكنها ان تذكر لنا الخ اذالم نصغِ او نتامل كما يجب والا فانكر . فعندما تاتي بقياس من تلك التصورات او المبادي المستحضرة فعلاً في العقل لايكون محل للذاكرة المراد بها قوة معرفة التصورات وعلاقتها ثانيًا . اما اذا اقتضى الامر اعادة بعض المعارف الماضية فيمكننا اذا ترددنا في ذاتنا ان نتحقق هل نتصورها بما تصورناها به مرة ما من العلاقة عينها والنظام والبيان .

اما البرهان الثاني فانكر فيه المقدمة والعلة بالمعنى الاتي . فمن يثبت صغراه من المتنازعين ببراهين سديدة وماخوذة من اصلٍ

مقتضى يعتبر صاحب الحق ولكن في المشاكل الفلسفية محضاً لا في
ما يخص الايمان والعادات (لان هذه يتوقف حلها دائماً على راي
الكنيسة معلمة الايمان المعصومة من الخطا) . ولا يمنع من ذلك
اعتبار الاخر انه غير مقصر في البراهين السديدة فان ما فيها من
الضعف والفساد يقضي عليه بانه معاند ومحب ذاته ويقصي ذوي
النهى عن اتباع رايهِ . راجع ما اسلفناه (في الجزء ٢ عد ٤٢). ولا ينفعك
كثيراً انك قد عرضت حججك على غيرك . (ولا ينكر ان ذلك مفيد
جداً وخصوصاً في الامور المعضلة) لانه قد يكون خصمك معززاً
بعصبة نفرٍ رايه اكثر واعظم ممن تعززت بهم

ينازعون ثانياً بان القياسات المحضة لا تفيد العقل شيئاً من
المعارف الحقيقية . والقياسات الاختبارية لا تاتي بشيء محقق لتركب
الاولى من مبادئ مجردة وتصورية محضة والثانية من مبادئ اختبارية .
ثم من طبع عقلنا ان يعرف الفرديات قبل الكليات وحقيقة الكليات
تتعلق بالمفردات لا بالعكس الا انه يجرى الخلاف في القياس .

اجيب على الاول باني انكر الامرين وما أُيّدا بهِ من البراهين
ليس بشيء. لان المعرفة الحقيقية ليست منحصرة فيما اذا كان موضوعها
موجوداً فعلاً فقط بل قد يكون ذلك علامات مؤتلفة ايضاً وبهذا
تضاد العدم والتصورات الوهمية والاختيارية وهذه المعارف مما تفيده
القياسات المحضة اما الاختبارية فتحقق نتيجتها المادي طبيعي حسب
طبيعة المقدمتين

وعلى الثاني باني اميز الجزء الاول فاسلم انه من طبع عقلنا الخ في تركيب بعض التصورات اما في القياس فانكر واميز الجزء الثاني فاسلم ان حقيقة الكليات تتعلق الخ في المبادي اللمية اي التي من المتاخر وبطريق اللزوم اما في المبادي الانية اي التي من المتقدم فانكر وحقيقة هذا التمييز الاخير تظهر مما مر في عد ٥٧ وليس طريق القياس وتصور بعض التصورات الكلية واحدًا . لانه من حيث ان التصورات الكلية لاتصير كلها بالتجريد فتقتضي افتراض معرفة الفرديات كما نبهنا عليه في محلهِ ينتج مثلاً بكل صواب من هذا المبدا الكلي المجرد عن الحواس والاختبار وهو يجب ان يرد لكل حقه : هذا التصور الجزئي اي انه يجب على السارقين ان يردوا ما سلبوه . وان كان لذلك محل في القياسات الاختبارية ايضًا حيثما لاناخذ المقدمتان تحققهما من تعدد الحوادث الفردية بل من المبادي الموسس عليها ثبات الشرائع الطبيعية : كقولك ان الماضي كالمستقبل والعلل المتشابهة تصدر معلولات متشابهة . فاذًا ولو ان العقل البشري ينتقل في بعض التصورات الكلية من الفرديات والجزئيات الى الكليات لايمنع ذلك من ان يمكنه ان ينتج في القياس شيئًا مفردًا او جزئيًا من المبادي او الاحكام الكلية .

وهذا الاعتبار الاخير في اصل التحقق الطبيعي في المبادي الاختبارية صريحٌ بانه لادور فاسد في ذلك كما زعم بعضهم بدعوى انه يقال ان التحقق الطبيعي موسس على ثبات الشرائع الطبيعية وان

هذا الثبات عينه محقق طبعاً . لان ثبات الشرائع الطبيعية بالعموم محقق نظرياً لتأسسهِ على المبادي المذكورة قريباً التي تبعثنا الطبيعة الناطقة الى اعتبارها محققة كما قال باللافيشينيوس في كتابه في الخير او على الحكمة الالهية التي لايمكنها ان تدع هذه الشرائع ان تتغير تغيراً متواصلاً والا لزم التبلبل الدائم في طبيعة الاشياء ولم يكن للبشر قاعدة ثابتة لتدريب افعالهم وكلاهما يضاد حكمة صانع الطبيعة ويكون دليلاً على التوكيد النظري في الشرائع الطبيعية بالعموم ولا يضرُّ بذلك كون حوادث تلك الشرائع بالخصوص محققة طبعاً لان هذا انما يفهم ان الشرائع الطبيعية مرتبة بحيث يمكن ان يكون فيها استثناء في حادث خصوصي . فاذاً ان لم ترجع في ذلك الى المبادي النظرية والالهية لايمكن ان يكون للتحقق الطبيعي اصل في اعتبار كليّ كما ذهبت اليهِ المدرسة السكوتية . لان هذا الاعتبار الكلي بما انه اختباري لايمكنه ان يزيد شيئاً على ما يقتضيه ترتيب الاشياء الطبيعي اي ترتيب الشرائع الطبيعية عينها

الجزء السابع

* في اضطرار الطبيعة الناطقة لابراز بعض احكام اي في حس الطبيعة العام *

عد ٦٣ ان تلك القوة التي تضطر الناس المختلفين لابراز بعض احكام تلاحظ بالخصوص العادات والعيشة الاجتماعية تسمى حس الطبيعة العام . لانه من المقرر من اختبار اجيال كثيرة وآثار قديمة

انه كان لقبائل مختلفة احكام ثابتة ومتوافقة وعامة كقولك يجب ان يعطى كل ما له وانه يوجداله وغير ذلك ولايخفى ان هذه الاحكام لم تنشا عن التربية او الاحكام الفاسدة او الاراء ولا عن الرجآء والاشفاق ولا عن شهادة الاغيار. لان هذه الاسباب مختلفة باختلاف البلاد والزمان والاحوال. فلم يبقَ اذًا الا انها صادرة عن الطبيعة الناطقة. التي هي واحدة في الجميع دائمًا الا ان ذلك ليس كصدور الحقائق الواضحة بواسطة او بلا واسطة عن تلك الطبيعة الناطقة لان هذه الاحكام لاتظهر حقيقتها باول نظرةٍ للناس كافة او لاكثرهم على الاقل مع انه يفهمها منهم من لم يصنع قط قياسًا دقيقًا بل تتلد من اضطرار اعمى بحيث يضطر الانسان ليحكم نظريًا في هذه التصورات العامة كذا لا بالخلاف ولو خالف ذلك عمليًا. ومن هنا يمكن اخذ برهانٍ لميٍّ لاثبات وجوب التسليم باضطرار عقلنا هذا. لان الله والطبيعة لايقصران في الاشياء الضرورية كما انهما لايفعلان ما لافائدة فيهِ وبما ان بعض الحقائق الضرورية جدًا لحسن ترتيب العيشة الناطقة كوجود الهٍ وكونه معتنيًا ووجود حيوة اخرى بعد الحاضرة وغير ذلك ليست موضوعًا للحس الباطن او الحواس الظاهرة او شهادة البشر ولا يتاتى للعقل تصورها باول نظرةٍ ولايمكن ان يكشفها بواسطة القياس اكثر الناس الذين ليس من قبلهم ان ياتوا بقياسات دقيقة يلزم من عدم وجود هذا الباعث للعقل او هذه الواسطة الى معرفتها تقصير الطبيعة في الاشياء الضرورية. كما انه

لايكون لعملها فائدة لو تحتم علينا ان نحكم بواسطة هذا الباعث على
حقائق احكام اخرى كوجودنا او وجود الشمس مثلاً وغير ذلك مما
يرشد اليهِ العقل اذا تقرر ذلك نقول

قضيـة

* ان حس الطبيعة العام في بعض الاحكام الملاحظة على الخصوص العادات *
* والعيشة الاجتماعية دليل محقق على التوكيد ويفترق *
* مع ذلك عن الاجماع العام *

عد ٦٤ لابد قبل الشروع في اثبات القضية من تبيين الفرق اولاً
بين حس الطبيعة العام و بين الاجماع العام البسيط لانه حيثما وجد
الحس العام فهناك الاجماع ولايعكس. لان الاجماع يحصل من
المبادي المعروفة من العقل بلا واسطة ولاتمتنع مجامعته الخطا اذا
كان صادرًا عن غير الطبيعة الناطقة اي اذا جيء بالحكم اعتمادًا على
عدد الحاكمين كذا فقط او على ظاهر علائق الحواس او على اراء
تصورها العقل من قبل او على تعليم الاقدمين الفاسد اولم تتم فيهِ
الشروط المقتضاة كما جرى في الحكم على حركة الشمس وعدم وجود
اناس في اطراف الارض المتقابلة وغير ذلك ثانيًا بينه و بين
الشهادة العامة التي يعظم شانها غير واحد لانها في الحقيقة غير موجودة.
ويجب امتدادها على راي هوءلاء العلماء الى معارفنا كافة كقاعدة عامة
ووحيدة كما مرَّ في الجزء الثاني من هذا القسم عد ٤٠ و٤٢ ولذلك
تفترق عن حس الطبيعة العام الذي موضوعه الاحكام التي يتوصل

اليها بالحس الباطن او بنظر العقل بواسطة او بلا واسطة او بالحواس الظاهرة . وما عدا ذلك فان الشهادة البشرية بالحصر لاتمتد الا الى الآثار المحسوسة فقط وتفترض ذاتيًا معارف عقلية محققة لاتتعلق بها كما ستعرفه .

عد٦٥ ومن الصريح البين ان احكام حس الطبيعة العام محققة تحققًا مطلقًا. لانها لما كانت من جهة عامة وثابتة ومتماثلة وبارزة عن عقل مضطرٍ لابرازها ومن جهة اخرى صادرة عن الطبيعة الناطقة التي من شانها ان ترشدنا الى الحق يمتنع فسادها والاَّ لزم ان الطبيعة الناطقة تجرنا الى الخطا دائمًا وسواءً بحيث لايمكن الرجوع عنه وهذا باطل لانه يلزم منه انها ناطقة وغير ناطقة معًا لاهمالها ما يجب عليها فعله . فاذًا لايمكن الريب في تحقق هذه الاحكام الموضوعي بلا تنافٍ ظاهر. لانه لو سلِّم ولو مرةً ان الطبيعة الناطقة تجرنا بذاتها الى الخطا او انه يمكن ان نرتاب في حقيقة الاحكام المرشدة اليها الطبيعة لوجب الريب في كل الشي والوقوع اخيرًا في مذهب الشبطيقيين المطلق الذي يجحف بكل تعقلنا . فهذا البرهان ولو انه يصح على تحقق كل حكم صادر بالحقيقة بارشاد الطبيعة الناطقة الا انهُ من حيث ان ضرورة التسليم بارشاد الطبيعة الناطقة هذا لاتلاحظ الا ببعض معارفنا لان باقي المعارف تتعلق بمصادرها ودلائلها الخاصة كما يوخذ مما اسلفناه في عد٦٢ يظهر معنى حصر قضيتنا بلفظة على الخصوص

عد ٦٦ يعترضون اولاً بانه لا وجود لمثل هذه الاحكام العامة والثابتة والمتماثلة اولاً لانه لم يخل زمن من وجود المعطّلة وثانيًا لان شعوبًا كثيرين كانوا يرتكبون كبائر قبيحة جدًا ضد مبادىء الادب الاولى كاحتقار الابوين واباحة السرقـة وغير ذلك فاذًا .

اجيب اولاً بان البرهان الاول غير مستقيم . لاننا نفترض الان ان هذه الاحكام قد وجدت ولا نتكلم على شيء منها بخصوصهِ بل علي دليل توكيدها الخاص فقط . وثانيًا باني انكر المقدمة والبرهان الاول اذا اريد بالمعطلة المعطلة بالحصر قال تولليوس لان كثيرين يزعمون اشياء قبيحة في (تلك الالهة) وذلك ينشا عادة عن فساد السيرة الاان الجميع يجمعون على وجود قوة وطبيعة الهيتين . اما اذا اريد المعطِلة بالفساحة وهم الذين يقضون عيشة مفسودة كان لا اله يجزي المنافقين عقابًا او يقولون بان الطبيعة الناطقة لاترشدهم الى الحكم بوجود اله فالجواب ماقاله سينيكا وهو : من يقل انه لا يشعر بوجود اله فهو كاذب لانه اذا اثبت لك ذلك نهارًا يرتاب فيه وحده ليلاً وعدا ذلك فاعلم اننا لم ناخذ تحقق هذه الاحكام من عدد المرتأين كذلك بل من ارشاد الطبيعة الناطقة ولذلك لاحاجة لاثبات وجودها عند البشر كافة بلا استثنا وسياتي لهذا مزيد بحث عند الكلام على وجود الهِ

واجيب على البرهان الثاني بان القبائح المذكورة لاتثبت ان

تلك الشعوب كانت تجهل مبادئ الادب الاولى اولاً لان هذه القبائح تاتي غالباً من تضادٍ ما بحسب الظاهر في بعض التصورات او من سوء تطبيق تصورٍ عام على حادث خاص وثانياً لان ارشاد الطبيعة الناطقة الى ابراز هذه الاحكام يلاحظ العقل . اما الارادة الحرة دائماً فيمكنها ان لا تلتفت الى ارشاد العقل وتجر الانسان الى جرائم قبيحة جداً وخصوصاً اذا اسعدها فساد الخصال وامثلة الاغيار الرديئة

ينازعون اولاً بان هذه الاحكام وان تكن عامة يمكن ان تكون فاسدة كما وقع ذلك فعلاً في الحكم على عدم وجود اناس في اطراف الارض المتقابلة وعلى حركة الشمس والقول بالشرك وغير ذلك.

اجيب باني اميز المقدمة فاسلم ان هذه الاحكام الخ اذا لم تنشأ عن ارشاد الطبيعة الناطقة والاّ فانكر . ووجه التمييز يظهر مما مرّ في عد ٦٤ والامثلة الموردة ليست بشي لان هذه الاحكام ليست مستندة الى حس الطبيعة العام وانما نشأ الحكمان الاولان عن علل ظاهرية فقط والثالث عن فساد الخصال على رغم ارشاد الطبيعة الناطقة

ينازعون ثانياً بان الاحكام الصادرة عن ارشاد الطبيعة الناطقة يمكن ان تكون فاسدة ايضاً اذ لا يمنع ميل العقل العام الى شيءٍ فاسدٍ كما لا يمنع ميل الارادة الى الشر.

اجيب بانكار المقدمة والبرهان فانهما كليهما ممتنعان . لانهُ قد تقرر من اختبار البشر الباطن والعام ان فينا ميلاً طبيعياً الى الحق والسعادة تحت وجه خير كامل مطلقاً فاذاً اذا كان فينا ايضاً ميل

طبيعي الى الخطا والشر الذي يضاد بذاتهِ السعادة كان في نفسنا
خصائص طبيعية متناقضة وهذا باطل . وانما قلنا طبيعية لان
كلامنا ليس على ملكة ما في الشر الادبي اي في الخطيئة مما يكتسب
بالعادة او على الميل الى الخطا مما ورثناه جميعاً عن ادم بعلة ذنبهِ .

عد ٦٧ يعترضون ثانياً بان هذه الاحكام لا تفيد اكثر الناس
لان السذَّج لا يمكنهم ان يفحصوا فيعرفوا اذا كان غيرهم من الناس
يرى رايهم .

اجيب بانكار المقدمة وتمييز البرهان فاسلم ان هذا الفحص لا يلزم
دائماً لنتحقق مصادر هذه الاحكام والا فانكر . لانهُ من
اضطرارنا من جهة الى وضع هذه الاحكام ومن مضاديتها بالعموم من
جهة اخرى لشهواتنا القبيحة والحب الذاتي والتهذيب الفاسد يمكننا
ان نتحقق ان مصدرها هو الطبيعة الناطقة وان لم نسال غيرنا هل
يرون ما راينا . واذا رابنا احياناً شيء من ذلك يمكننا ان نسال
بعض الناس ولا يجب سؤالهم كافة ولان يؤخذ من حكمهم دليل
على التحقق والا كان الذين نشأوا وربوا في الوثنية والاعتقادات
الباطلة اشقياء ومعذورين اذا لم يكن مغروساً في طبيعتهم الناطقة
تمييزهم بين الحسن والقبيح وبين ما يجب الفرار منه وما يجب التمسك
بهِ ولو في ما يلاحظ الاداب والعيشة الاجتماعية فقط لانهم لم يكن
ممكناً لهم ان يبحثوا في التقليد والاجماع العام اذ انهم كانوا يجهلون وجود
غيرهم من الامم او يظنون ان ما هم عليهِ من الوثنية عليهِ غيرهم

الا اليهود.

ومما قيل يؤخذ الجواب على قول قائلٍ بان مصدر هذه الاحكام ليس هو الطبيعة الناطقة بل تقليد الابوين الاولين. لانهُ ولو سلمنا بان ذلك امكن ان يصير بالتواليد المتتالية الا انهُ مالم يرشد العقل نفسه الناس الى ابراز مثل هذه الاحكام يكون نقص عناية بالجنس البشري. لان تقليد الوثنيين وامثلتهم الرديئة وفساد ادابهم كانت مضادة دائمًا لهذه الحقائق. ويظهر ايضًا ان الوثنيين والبربر لم يكونوا يهذبون بنيهم ذلك التهذيب الحسن الذي يعلم بهِ الاباء بنيهم تلك المعارف الضرورية لحسن ترتيب الحيوة الناطقة ومع ذلك قد حفظت هذه الاحكام ولو بالعموم على الاقل. ولو ترك الان تهذيب البنين لابائهم فقط لكنا نرى ظلمات الجهل منسدلة في كل مكان. ينازعون بان تحقق احكام حس الطبيعة العام غير جدير بالفيلسوف لانهُ ادبيٌّ فقط كما قال بايل

اجيب بانكار المقدمة واعدل عن الجواب على مقدمة البرهان وانكر النتيجة. فقد قدمنا ان احكام حس الطبيعة العام لا يمكن ان تكون فاسدة من دون ان تكون الطبيعة الناطقة ناطقة وغير ناطقة معًا. فاذًا يمتنع الضد باطنًا. ويمكن القول بان هذا التحقق نظري بحيث يتعذر حتى على الله ان ياتي بعكس ذلك على اننا لا نستند في ذلك الى المنافاة من جهة الله لئلا نقع في الدور الفاسد لاننا سنثبت بهذا البرهان وجود الله. الا ان هذا لا ينقص منافاة الضد الباطنة

ولذلك لا يذهب بالتوكيد النظري . واخيرًا على فرض ان هذا التحقق ادبي فقط لا يعتبر لذلك انهُ غير خليقٍ بالفيلسوف الذي يرتاح الى اي نوع من التحقق الناشيء عن المبادي الطبيعية والذي لابد من كونه مختلفًا باختلاف الاسباب . انظر ما قيل في عد ٣٦

واذا كان من لا يبالي بتوكيد هذه الاحكام زعمًا بانها صادرة عن ارشاد الطبيعة الاعمى كغريزة البهائم يجاب بالتميز اي ان هذا الارشاد في الطبيعة يدعي اعمى لانهُ لا يدرك في هذه الاحكام غالبًا وجه الاتفاق والاختلاف على وجهٍ مستقيم لكن لا على وجهٍ غير مستقيم وهذا يكفي للقول باننا لانسلم بتلك الاحكام وتحققها الا بما اننا ناطقون ومستندون الى علة صوابية اي لمعرفتنا اصلها الحقيقي وامتناع الخطأ فيها

الجزء الثامن

* في وجود الاجسام *

عد ٦٨ ان حواسنا جسدية فاذًا لا بد قبل الشروع في الكلام على تحقق المعارف التي ندركها بواسطة الحواس من اثبات وجود الاجسام ببراهين سديدة ردًا على التصوريين الذين يزعمون ان الاجسام ليست موجودة بل انما هي تصورات في عقلنا وامام هولاء جرجس بركيلاي . ومذهب التصور على انحاء متعددة فمنه علمي وهو ما يزعم صاحبه انهُ يمكن اثبات عدم وجود الاجسام ومنه سلبي

وهو ما يزعم صاحبه انه لا يمكن احد الطرفين الاتيان ببرهان سديد
في هذا الامر ومنه سرّي وذلك عندما تعزي حقيقة التصديق بوجود
الاجسام الموضوعي والحقيقي الى قوى نفسنا وحدها او الى نوع من
الافتكار. ومنه اناني وذلك عندما نحصر قوة كل برهان او قوة
تصديقنا الباطن في تحقق وجودنا فقط. اما ما ليبرنك فلا ينكر وجود
الاجسام الا انهُ يزعم انهُ لا يتبين لنا الا بكشفٍ الهي. ولابد قبل
ايضاحنا حقيقة ذلك من التنبيه على ثلاثة امور.

اولاً ان المراد بالتصورات الحسية في هذه المسئلة انفعالٍ لنفسنا
يمثل لنا عند حضوره شيئًا موجودًا بالفعل وهو ما نسميهِ جسمًا.

ثانيًا ان المراد بالجسم موضوع متميز عن عقلنا ممتد ومقاوم لايخرق
وقد اضربنا عن تحديده الذاتي اي عن البحث في هل ما تقدم من
الخواص يكوّن ماهية الجسم النظرية اولا

ثالثًا لابد من التمييز بين تصور الجسم وتصور المادة لان المادة
انما هي العناصر التي يتركب منها الجسم وفيها مباحث كثيرة والجسم
انما هو ما قلناه باتفاق الجميع حتى الخصوم. فلننظر اذًا هل الاجسام
بالمعنى المتقدم موجودة حقيقة اولا

قضيـة

ان في التصورات الحسية وما في طبيعتنا الناطقة من شدة الميل الى تعليقها على مواضيع
نعتبرها خارجة عنا لبرهانًا قاطعًا على وجود جسدنا وسائر الاجساد مطلقا

عدد ٦٩ انهُ لمقرر من الحس الباطن ان في عقلنا تصورات حسية بالمعنى

المتقدم وانها متفقة وثابتة وذلك عندما تمثل اجزاء مختلفة لذلك
الموضوع الذي نسميهِ جسمنا او تمثل ما نسميهِ سماء او نجوماً او جبالاً او
غير ذلك . ومن ذلك الحس الباطن نعرف ايضاً ان في عقلنا ميلاً
الى تعليق تلك التصورات على مواضيع موجودة فعلاً اذا عرفت
ذلك فانظر البرهان. ان ميل عقلنا الى نسبة التصورات الحسية
الى المواضيع التي نسميها جسدنا واجساد سائر الاشياء مطلقاً ثابت
وقوي لايتغير في زمنٍ او بحثٍ ولو مهما كانت البراهين المؤيدة
الضد ولا ينقص في ايّ انفعال كان فرحاً او الماً او غضباً او حسداً
بل اذا اردنا بكل رغبتنا ان لاتكون تلك المواضيع المستحضرة
بالتصورات او التصورات نفسها موجودة تقدم لنا ذاتها من تلقاء
نفسها وتبين لنا على رغمنا ذاتها وخصائصها فينتج اذاً ان هذا الميل
الى الحكم بوجود الاجسام فعلاً ناشيء عن الطبيعة الناطقة . والحال انه
يمتنع ان الطبيعة الناطقة تجرنا ابداً الى الخطاء بحيث لايمكننا التخلص
منه فاذاً اذا كان لنا تصورات حسية وميل قويٌّ جداً في طبيعتنا
الناطقة الى نسبتها الى مواضيع موجودة بالفعل فمن المحقق الذي
لا ريب فيهِ ان جسدنا وسائر الاجساد موجودة

ثم اذا اعتبرت جانب الله خالق الطبيعة وهذا الميل الطبيعي والقويّ
يمتنع ايضاً باعتبار الصدق الالهي ان يسوقنا دائماً الى الخطاء الذي
لايمكن التخلص منه . واعتبار جانب الله هذا يمكن ان يصير في
الجدال مع التصوريين بلا دور فاسد . لانه من حيث ان العقل

يضطر اضطراراً طبيعياً الى ان يتصور تصورات كثيرة حسية لايجعل النصوريون (اذا انكروا وجود الاجساد وضرورة تعلق العقل بها في تركيب هذه النصورات) علة هذا الاضطرار في النصور كما لو كانت الاجساد موجودة الاقدرة الله الخالقة هذه النصورات في عقولنا كما يظهر من المشكلات التي يوردونها

عد ٧٠ وهذا البرهان لايفحم النصوريين فقط بل مالبرنك ايضاً لانه ماخوذ من العقل فقط فباطل اذًا ما ادعاه مالبرنك من انه لايمكن ان نتحقق وجود الاجساد الا بكشفٍ الهي. وناهيك انه لو كان ذلك صحيحًا لتعذرت علينا معرفة الوحي عينه اذ لاريب في ان الوحي كما هو الآن عندنا يفترض فينا معرفة محققة بوجود الاجساد لانه يفترض ضرورة تلك الوسائط او الدلائل التي بها نبلغ الى معرفته ونميزه عن الوحي الكاذب وفي ما قلناه مطلقاً ردٌّ ايضاً على الذين ينكرون كل توكيد طبيعي ويجعلونه في الوحي الالهي وحده موافقةً لصاحب ذلك الكتيّب الذي عنوانه في ضعف العقل البشري. لانهم بذلك يجعلون معرفة الوحي المحققة متعذرة علينا. فما ينبغي فعله اذاً وكيف يمكننا ان نصدق الوحي الالهي في كشفه لنا شيئاً اذا لم نكن متحققين ان هذا وحيٌ الهيٌّ وانه يجب علينا ان نصدقه ام كيف يمكن ان يسمّى تصديقنا فعلاً صوابياً اذا لم يكن موسساً مطلقاً على ارشادٍ محقق لعقلنا. انظر في ذلك موراتوري المفند كل ما في الكتيّب المذكور من السفسطات

عد ٧١ ولا يغني شيئاً عن مالبرنك القول بان ليس مراده الوحي الحقيقي بل الوحي بواسطة عقلنا الذي يتحقق وجود الاجساد بقدر ما يلحظها في الذات الالهية لان هذا ليس بصحيح ايضاً كما يظهر من كتابهِ وانما يحامي عن تعليمهِ الفاسد ببرهان اكثر فساداً. فمن يسلم لمالبرنك باننا نعرف كل شيءٍ في ماهية الله . اليس ان نفسنا تريد ما تريده بلا واسطة وهو ايضاً لم ينكر ذلك فلماذا اذاً لا يمكنها ان تعرف ايضاً كذلك مع ان المعرفة ليست اشرف من الارادة . وزد على ذلك انه لما لم تكن كل الاشياء مندرجة في الذات الالهية الا بالقوة او بنوعٍ سامٍ كان النظر في الذات الالهية كافلاً بمعرفة الاجساد السامية فقط لا الصورية مع اننا نعرف الاجساد كما هي موضوعياً في ذاتها ولو بمفاعيلها على الاقل . واعلم ايضاً ان الوحي الالهي لا يكفي للحظ الذات الالهية كما هي في ذاتها بل يقتضي لذلك ايضاً ان يرتفع العقل البشري الى الله ارتفاعاً فائق الطبيعة كما يعلم اللاهوتيون الاعتقاديون اذا احطت بما ذكر عرفت ان تحقق وجود جسدنا وسائر الاجساد بالعموم وان كان شرطياً كما يتضح من البرهان عينه . الا انه لا يكون بالنظر الى احد الاجساد بخصوصه لاننا نعرف ان الشريعة الطبيعية تقتضي انه اذا تاثرت حواسنا من موضوع خارج يتصور عقلنا تصوراً يبين ان ذلك الموضوع موجود فعلاً الا ان خالق الطبيعة يمكنه ان ينقض تلك الشريعة في حادثٍ خاص وقد وقع ذلك فعلاً فاذاً لا نتحقق وجود جسدٍ ما بعينه الا

تحققاً طبيعياً فقط

عد ٧٢ يوردون اولاً انهُ لابد لتحقق كون الميل الى الحكم بوجود الاجساد ناشئاً عن الطبيعة الناطقة من البحث في هل سائر الناس يحكمون كذلك . على ان هذا يفترض معرفة وجود الاجساد . لان للبشر اجساداً لامحالة فاذاً .

اجيب باني اعدل عن الكبرى وانكر الصغرى واسلم بالعلة وانكر النتيجة فقد مرَّ انهُ لايجب لصدور حكم عن الطبيعة الناطقة سؤال سائر الناس عن ذلك. وهب اننا عدلنا عن هذا ايضاً فادعاء افتراضنا ما هو تحت الجدال باطلٌ لان التصوريين لاينكرون وجود اشياء اخر كوجودنا بقطع النظر عن ان لها اجساداً اولا ويسلمون ايضاً بان لنا سبيلاً للاعراب عن تصوراتنا بالتبادل . واذا انكروا ذلك يناقضون ذواتهم صريحاً ويقضى عليهم بترك الجدال. فاذاً ولوان للبشر اجساداً بالفعل لايفترض برهاننا معرفتهم ضرورة .

ينازعون اولاً بان هذا الميل في الطبيعة الناطقة لايمكن ان يكون برهاناً محققاً الا اذا كان بين التصورات الحسية والاجساد علاقة لازمة على انهُ ليس بينهما من علاقة . لان التصورات انما هي كيفيات اوهيئات للنفس وليس لها شبه بالاجساد وزد على ذلك ان الاجساد شيء حادث فيمتنع ان يكون لها علاقة ضرورية مع التصورات .

اجيب بتمييز الكبرى فاسلم بان هذا الميل الخ الا اذا كانت علاقة لازمة مطلقًا او بشرطٍ واما انه ليس برهانًا محققًا الا اذا كانت علاقة لازمة مطلقًا فقط فانكر واميز الصغرى فاسلم ان ليس من علاقة لازمة مطلقًا وانكران ليس من علاقة لازمة بشرط فاذ اسلم بوجود هذا الميل في الطبيعة الناطقة يلزم ضرورة ان يقابل التصورات الحسية وجود مواضيع نثبت بها والا خدعتنا الطبيعة الناطقة . فظهر اذ ذاك وجود علاقة لازمة بشرط وان لم تكن علاقة لازمة مطلقًا اذ لا منافاة في وجود هذه التصورات في العقل مع عدم وجود مواضيع . ولا ريب في ان هذه التصورات الحسية انما هي كيفيات او هيئات للعقل الا انها مع ذلك نسبية لعدم وجودها في العقل بالبساطة بل تعلق على شيء موجودٍ بالفعل وهذا يؤخذ ايضًا من الفرق بينهما وبين تلك التصورات المسماة اذكارية او استحضارية . فاذًا ينتج شرعًا من وجود ميل العقل المذكور وجود المواضيع ولا يمنع من ذلك ان الاجسام شيء حادث لان ضرورة وجودها ليست مطلقة بل شرطية فقط . وقد اضربنا عن تبيين كيفية تاثيرها وجود التصورات الحسية وعن تبيين طبيعة هذه التصورات لانه وان خفي علينا ذلك لا تضعف قوة البرهان الماخوذ من شدة ميل العقل

ينازعون ثانيًا بان في عقل المجانين والبله ونحوهم ميلاً قويًا وتصورات حسية ثابتة ومؤتلفة وليس لها مع ذلك مواضيع موجودة فعلاً وعدا ذلك فاننا نرى فينا ميلاً قويًا الى الحكم بان في الاجساد

خواص ثانوية كاللون والطعم مع ان الفلاسفة قد اجمعوا على انها في النفس فقط . فاذًا ليست الخواص الاولية ايضًا كالامتداد والدفع الا في النفس فقط كذلك والاجساد ليست موجودة .

اجيب على الاول باني اعدل عن كل ذلك فميلنا وتصوراتنا الحسية خاضعة لحكم عقلنا الطبيعي بحيث اذا تاملنا حالنا نقدر ان ندرك ان هذا الميل ناشيٌ عن العقل فقط وهذا لايجرى في المجانين والبله فاذًا لامقابلة . على انهُ من استطاع ان يفحص افكار المجانين .

وعلى الثاني بانكار المقدمة والنتيجة والمقابلة على ما سياتي فلا ريب في ان المسبب لهذه التصورات الحسية سواء اشتملت على الخواص الاولية ام الثانوية انما هو الموضوع الموجود فعلًا والذي تمثله. وهذا ما يميل اليهِ العقل لا الحكم على كيفية وجود الخواص في المواضيع او اختلافه. واخيرًا هل الخواص الثانوية موجودة صوريًا في المواضيع او لا مبحث يفترض معرفة وجود الاجساد من قبل . اما الخواص الاولية او بعضها على الاقل فداخلة في تصور الاجساد العام. ومن ثم لامقابلة مطلقًا .

عد ٧٢ يوردون ثانيًا انهُ يمكننا بل يجب علينا ان نهذب ميلنا الى الحكم بوجود الاجساد بالعقل الذي يعلّم اولًا ان الله يستطيع ان يوجد فينا هذه التصورات من غير ان تكون الاجساد موجودة وثانيًا ان عدم وجود الاجساد ممكن وثالثًا ان الله قد يخلق في الناس تصورات حسية لا مواضيع لها كما يظهر في الافعال العجيبة ورابعًا ان

الله يستطيع ان يسمح بخطأ ثابت وواجب كما يجري في المجانين
وخامساً انه لا يصنع بواسطة اشياء كثيرة ما يمكنه صنيعه باشياء قليلة.
فاذاً بما انه يستطيع ان يوجد بذاتهِ التصورات الحسية لا يكون في
خلقهِ الاجساد فائدة . هذا حاصل ما يورده ما لبرنك .

اجيب بانكار المقدمة وتمييز العلة الاولى فاسلّم ان الله يستطيع الخ
بالاطلاق اما انه يستطيع ذلك بشرط فانكر. فباعتبار قدرة الله وحدها
مطلقاً لا يمتنع خلق تصورات حسية فينا مع عدم وجود الاجساد .
الا ان ذلك يمتنع على الله على فرض ميل عقلنا الطبيعي الى نسبة
تلك التصورات الى مواضيع موجودة فعلاً . لانه لا يكون حينئذٍ
صادقاً اذ يكون علة لخطاء عام وثابت وغير مدفوع

واجيب على العلة الثانية بانه لا ينتج من ان العقل يرشد الى امكان
عدم وجود الاجساد انه لا يبين انها موجودة حقيقة .

وعلى الثالثة بالتمييز فاسلّم ان الله يخلق احياناً الخ غير ان ذلك
يكون في حادث خاص ولدفع الخطا وعلى خلاف ذلك انكر فبين بعض
الحوادث الخاصة التي يسمح بها زماناً قليلاً ونقوم في جهل ما اذا
كانت الشريعة الطبيعية نقضت حينئذٍ وبين الخطا الثابت والعام
وغير المدفوع في الحيوة كلها فرق كبير . لان الاول يمكن ان يقصد
بهِ غاية مفيدة وهذا لا يفيد شيئاً ولا يمكن ان يكون من دون نقض
الطبيعة الناطقة كلها .

وعلى الرابعة بانكار المقابلة لان عدم منع الاسباب العارضة التي

تمنع من استعمال العقل المستقيم وتقيد المجنون في الخطا ضرورة شيء ونقييد الناس ذوي العقل المستقيم في خطأ دائم وغير مدفوعٍ وسدّ كل سبيل دون تخلصهم منه شيء آخر.

وعلى الخامسة بالتمييز فاسلم انه لا يصنع بوسائط كثيرة الخ اذا لم يكن له غاية في صنيعه كذلك او لا يريد والا فانكر. فلا ريب في ان من يريد ان ينال بوسائط كثيرة ما يستطيع ان يناله بالنوع عينه بوسائط قليلة يعتبر صنيعه عريًا عن الحكمة. وحاشا لله من ذلك لانه قد تكون له وجوه كثيرة خافية علينا يصنع لاجلها هذا لاذاك. على ان في الايراد فرضًا كاذبًا ايضًا لاننا لانقول ان الاجساد انما خلقت لنحصل على تصورات حسية بل انما نقول اننا متحققون وجودها فعلاً بقطع النظر عن العلة الفاعلة وعن غاية وجودها .

وقد نازع في ذلك بيركيلاى بان كل ما يتصوّر ويحسّ به هو في الشيء المتصور والمحسّ والاجساد لا تتصوَّر ولا تحس فاذًا ما يُتصوَّر ويحسُّ بهِ ليس هو في الاجساد بل فينا وعليهِ لا يمكن ان ينتج من ذلك وجود الاجساد

والجواب ان البرهان كله سفسطة محضة فمن ثم اميز الكبرى فاسلم ان كل ما يُتصوَّر الخ هي في المتصور صوريًا وعقليًا لا موضوعيًا واسلم بالصغرى وانكر النتيجتين ولو اخذت الكبرى بمعنى انه لا يمكن ان يكون في موضوعٍ خارجٍ عن المتصور تصور او احساس

لافترضت ما هو تحت الجدال وليس ما يثبت ذلك . اما نحن فاننا وان سلمنا بان وجود الاجساد لايتبرهن من التصورات الحسية وحدها قد بينا مع ذلك انه يتبرهن بكل استقامةٍ من ميل الطبيعة الناطقة الى نسبة تلك التصورات الى مواضيع موجودة فعلاً . هذا وكل يعلم من ذلك كم يفيد نظم بعض الايرادات على الاقل على صورة القياس ليتبين فسادها اوضح من شمس الظهيرة

الجزء التاسع

* في تحقيق المعارف التي نكتسبها بواسطة الحواس *

عد ٧٤ ذهب متقدمو الشبطيقيين ومتاخروهم الى انه لايجب تصديق الحواس بل يجب الريب في كل ما يتصوَّر بواسطتها . الا اننا قبل الشروع في دفع وهمهم هذا لابد لنا من ايضاح بعض اشياءَ اوليــة .

فالحواس الظاهرة او الالات الحساسة اجزاء لجسدنا يتصور العقل من تاثرها شيئًا خارجًا عنه . فالدماغ يسمى حاسة باطنة لانه يقال ان حركات الاعصاب كافة تجتمع اليهِ والنفس تحس هناك . والحواس الظاهرة خمس العينان والاذنان والانف والفم وسائر الاعضاء التي يطلق عليها اللمس ولكل من هذه الحواس موضوع خاص فموضوع العينين الالوان وموضوع الاذنين الصوت وموضوع الانف الشم وموضوع الفم الطعم وموضوع اللمس الهيئة والامتداد والدفع

وغير ذلك وكثيرًا ما يمتد كل منها ولاسيما العينان الى مواضيع غيرها .

عد ٧٥ وما في نفسنا من قوة التصور لما تاثر بهِ احدى الحواس يسمى قوة الحس واثرها يسمى احساسًا وهو تاثر النفس الحساسة اذا اعتبر صوريًا وعقليًا والحركة الثائرة في الحاسة الباطنة او الظاهرة اذا اعتبر ماديًا .

والمعارف المكتسبة بالحواس تدعى قريبة (اي مكتسبة بلاواسطة) اذا افادت ما يحسّ به ظاهرًا كقولك : هذا الجدار ابيض : وبعيدة (اي مكتسبة بواسطة) اذا افادت ما يحسّ بهِ ضمنًا فقط ولا يعرف الا بواسطة كقولك : البياض عارض : وحقيقة مثل هذا تتعلق غالبًا بالقياس الشرعى . ولذلك نتحرى هنا اثبات كون حواسنا السليمة لاتخطىء في المعارف القريبة فقط .

عد ٧٦ ان الخطا الصورى وهو تصور شيء بخلاف ما هو خاصّ بالنفس فلا ينسب الى الحواس الا مجازًا . لانها انما تُعلِم النفس بذلك التغير الذي يوءثره فيها الموضوع حسب استعداد كلٍ منها وتسمى قوًى ضرورية . ولذلك اذا فقدت الاستعداد او الاستعمال المستقيم تسول للنفس الخطا الماديّ فقط اذا ابرزت الحكم من دون تروٍّ في ما تكون عليهِ حينئذٍ من الظروف . ولئلا يقع مثل ذلك نضع لاستعمال الحواس المستقيم قواعد مقررة من العقل والاختبار واولها ان تكون الحواس على ذلك التأهب الطبيعي المعتاد ان يكون

بالعموم وذلك يكون اذا اثرت المواضيع فينا دائمًا بنوع واحد وميزنا ما يفيد لحفظنا كما يميز غيرنا الخ .

القاعدة الثانية ان تكون الحواس ملاحظة بتدقيق وذلك يتم بالتمعن في الشي وتكرار الملاحظة في الامور الغريبة وبالاستعانة بحواس كثيرة اذا امكن ذلك .

الثالثة ان نقابل علاقة الحواس الحاضرة مع العلائق الماضية او مع علائق اناس غيرنا اذا كان ثمَّ ريب الان هذا كثيرًا ما لايمكن ولا يجب صنيعه والا امتنع علينا استعمال الحيوة اليومي .

الرابعة ان يكون الموضوع مناسبًا للحواس كما يجب اي لاقليلاً جدًا والالم يوثر فيها ولابعيدًا جدًا او قريبًا جدًا لئلا تكون صورة الموضوع مشوشة او غير مطابقة له او اعظم منه .

الخامسة ان تكون الواسطة التي نرى بها المواضيع ثابتة وموافقة لانه اذا كان جزءٌ من الموضوع في الهوآء مثلاً واخر في الماء او كان الموضوع كله في الماء والعين في الهواء تتاثر العين تاثرًا مختلفًا بخلاف ما اذا نُظِرَ الموضوع في الهواء كما يجرى عادةً .

السادسة ان لاتكون علاقة الحواس مضادة للعقل او للوحي الالهي اذ لايمكن ان حقيقة تضاد اخرى .

قضيةٌ

انا نكتسب بواسطة الحواس الظاهرة السليمة والمستعملة حسنًا معارف محققة كثيرة الا ان لكل منها تحققًا طبيعيًا فقط

عد ٧٧ انه لواضح اننا نستطيع ان نعرف بواسطة استعمال الحواس المستقيم اشياء كثيرة معرفة محققة لاننا اذا لاحظنا الشيء حسنًا نتمسك بالمعارف الحسية بحيث ينتفي كل ريب صوابي وليس ذلك فقط بل من عادتنا ان ناخذ ادراكنا شيئًا ما بحواسنا برهانًا قويًا ومصدرًا للتوكيد وهذا ما يثبته الاختبار اليومي . ثم انه يمتنع صريحًا ان يكون الله اعطانا وسائط غير كافية للوصول الى الغاية فاذًا يمتنع افتراض ان حواسنا المستعملة حسنًا كثيرًا ما تخدعنا وخصوصًا في المواضيع الخاصة باحداها وفي معرفة الاشياء الظاهرة التي تفيد لحفظنا وتسوقنا للميل عن المنظورات الى غيرها وللتامل في حكمة خالقنا وصلاحه و زد على ذلك انه لو كانت الحواس تخدعنا دائمًا لما كانت لنا طريقة ثابتة لتهذيب حياتنا وهذا مما يبطله الاختبار العام .

وهذه البراهين تثبت انه من المحقق مطلقًا ان حواسنا المستعملة حسنًا لاتخطئ ابدًا . لان البرهانين الاخيرين محققان تحققًا نظريًا لتفرعهما عن المبادي اللمية الا انهما يلاحظان ضرورة تحقق هذه المعارف فقط بالجملة . اما اذا كان الكلام على معرفة خاصة فلا بدّ من البحث في استعمال الحواس الشرعي الذي يظهر

بسهولة من تامل ذواتنا وخاصة لان القواعد المارّة عملية ولا محل لجميعها دائمًا بل تارة يمشي على هذه واخرى على تلك بحسب اختلاف الظروف وهكذا يُحصَل على التوكيد الطبيعي اي اذا لم يكن دليل على الغاء الشرائع الطبيعية حينئذٍ .

والمعارف الحسية يمكن ان تدعى اختبارية وإِنِّية لانها تكتسب بالاختبار وهي حقائق محدثة . الا انه لايلزم من ذلك انها محتملة فقط لان المعارف الاختبارية المحتملة فقط انما هي تلك التي تتعلق بالاستقراء الناقص وليس فيها دليل خارج على التحقق اما هذه فقائمة في التصور فقط ولاتخلو من دليل على التوكيد كما يظهر مما مرَّ

عد ٧٨ يعترضون اولاً بان البرهان الذي لاترتبط فيهِ النتيجة بالمقدمتين الا بالعرض انما هو سفسطي والحال ان هذا يجرى هنا اذ ليس للتصورات الحسية علاقة لازمة بخواص الموضوعات فاذًا بالعرض الخ

اجيب بتمييز الكبرى فاسلم ان البرهان الذي ترتبط فيه النتيجة بالمقدمتين بالعرض سفسطي اي اذا كانت النتيجة في قياس ما حقيقة لكن لابسبب علاقتها مع المقدمتين اما اذا لم يكن لها علاقة لازمة مطلقًا فانكرو بعكس ذلك اميز الصغرى وانكرا النتيجة . فاذا لم يكن للبرهان حقيقة صورية وكانت النتيجة مع ذلك صحيحة في محل ما يقال لها صحيحة بالعرض اما اذا فهم بلفظة بالعرض عدم وجود علاقة ضرورية مطلقًا كان القول بان هذا البرهان سفسطي باطلاً.

والا لزم رفض اكثر معارفنا التي ليست محققة الاتحققاً شرطياً لما بين الموضوع والمحمول من العلاقة العارضة وغير الضرورية مطلقاً

ينازعون اولاً بان الحواس لاتبين الاشياء كما هي في ذاتها وكثيراً ما تبينها لنا بخلاف ما هي عليه ومن ثم تنشا اغلاط كثيرة في الصورة والبعد والعظم والالوان والطعم وغير ذلك فاذاً لايمكن ان يكتسب بالحواس شي محقق

اجيب مميزاً الجزء الاول من المقدمة فانكران الحواس لاتبين الخ بمعنى انا لانتصور خاصة وضعية وحقيقية من خواص المواضيع واسلم ذلك بمعنى اننا لانستطيع ان نعرف اي خواص تكوّن طبيعة الاجساد وماهيتها الا اني انكر ما يفترضونه من ان ذلك يجب ان نعرفه بواسطة الحواس . لان الحواس لاتنبئنا الا بشيئين الاول اي علاقة للمواضيع معنا الثاني ان في المواضيع خواص حقيقية اما ايّها ذاتي لها فيجب ان يعرف بغير الحواس .

واميز الجزء الثاني وبرهانه فاسلم ان ذلك يقع اذا لم تستعمل الحواس حسناً والا فانكر فالحواس لاتحقق لنا شيئاً الا اذا استعملت حسناً بحسب القواعد السالفة فاذاً ليست هذه الاغلاط بشيء . فمن تفاوت البعد يظهر لنا البرج المربع مدوراً وان الشمس تدور حول الارض وانها على قدر قدمين ومن عدم ثبات الواسطة ومطابقتها تظهر لنا العصا في الماء منكسرة والكواكب مضيئة بعضها اكثر من بعض او اقل منه. واخيراً ان الحكم على وجود الالوان والطعم وغير ذلك من الخواص

الثانوية في المواضيع لايخص الحواس .

ينازعون بان من كانت حواسه غير سليمة من مولده فلا ريب في انه يتصور المواضيع دائمًا بخلاف ما يتصورها غيره من غير ان يتبين خطاؤه .

اجيب باني اعدل عن الجميع فان عدم سلامة الحواس هذا شذوذ عن الشريعة المعتادة لان للبشر بالعموم حواس سليمة . ومع ذلك كثيرًا ما يمكن ان يكشف ذلك الخطا وذلك اذا عرفنا ان الانفعالات المفيدة لغيرنا والمناسبة للحيوية مضادة لحفظنا اما اذا كان الكلام على تصور العظم مثلاً او اللون اللذين لايمكن كشف الخطاء فيهما فنقول ان ما في اناس مختلفين من اختلاف الزاوية النظرية التي يتم النظر بحسبها لايبطل اتحاد الاحكام على عظم الاشياء · واختلافها واننا نتصور العظم النسبي لا المطلق . واما اختلاف تصور اللون فلا يضاد حفظنا ولهذا وان تعذر علينا اصلاح هذه الاغلاط او نحوها تحصل مع ذلك غاية الحواس الاولى

عد ٧٩ يعترضون ثانيًا بانهُ لايمكن ان نتحقق ان علائق الحواس الحاضرة تتفق مع الماضية ومع علائق اناس غيرنا اولاً لان حواسنا ومواضيعها وواسطة المعرفة لاتحفظ الاتحاد عينه بل لاتزال تتغير بسبب حركة بعض الاجزاء الصغيرة وغير ذلك وثانيًا لان تركب حواس البشر مختلف كاختلاف تركب وجوههم فاذًا تكون الانفعالات مختلفة ايضًا .

اجيب بانكار المقدمة وتمييز برهان الجزء الاول فاسلم بان حواسنا لاتحفظ الاتحاد المطلق اي الهندسي او اعدل عنه وانكر انها لاتحفظ الاتحاد الطبيعي والحسي فاتحاد العلائق الحسية الطبيعي والحسي الذي لاينفي بعض التغير كما يجري في الاتحاد المطلق اي الهندسي يبقى دائمًا وهو كافٍ لنحكم حسنًا على اتفاقها وان كانت الحواس ومواضيعها والواسطة التي تلاحظ بها تتغير شيئًا ما . فهكذا ليس من لايتصور دائمًا بنوعٍ واحد تلك المواضيع التي يكثر وقوعها تحت حواسهِ . اما اذا حدث احيانًا تغير زائد من جانب الاعضاء او المواضيع او الواسطة فننتبه اليهِ بواسطة الحواس .

اما برهان الجزء الثاني فانكره . لان الاختبار يقرر لنا ان البشر عمومًا يتاثرون بنوعٍ واحدٍ عند اتحاد المواضيع والظروف . ثم ان التشريحيين يعلمون ان تركيب الاعضاء لايختلف بحيث لو قوبل بين علائق كثير من الناس لما وجد اتحاد طبيعي بينها فاذًا لايختلف باختلاف الوجوه واخيرًا ان اختلاف الاحكام على خواص المواضيع عينها لايثبت دائمًا اختلاف ترتيب الحواس لاننا كثيرًا ما نتصور شيئًا مرضيًا او غير مرضيٍّ من عادة لنا او من حكم سابقٍ فاسد

الجزء العاشر

* في الشهادة *

عد ٨٠ اذا حملنا خبر من غيرنا على تحقق شيء يسمّى شهادة فان

كان من الله كانت الشهادة الهية او من الانسان كانت بشرية . اما الالهية فيجب ان نعلم انها حيثما وجدت يصدر عنها تحقق مطلق ونظري وان لها دخلاً في المسائل الفلسفية المحضة وانها اذا وجدت في امرٍ لايفوق قوى الفهم البشري لاتمنع من اثباتهِ ببراهين طبيعية ايضًا اما كون الشهادة الالهية ينشأ عنها توكيد مطلق ونظريٌّ فظاهر لان اعتبار الشهادة يؤخذ من معرفة الشاهد وصدقهِ كما سياتي قريبًا على انهُ لايمكن ان يكون الله مخطئًا او كاذبًا من حيث هو كليُّ الكمال فاذًا ما يثبتهُ الله بشهادتهِ يجب ان يكون محققًا تحققًا مطلقًا ونظريًا .

اما الشهادة البشرية فان كانت في الحقائق النظرية سميت تعليمًا فلسفيًا وليست حينئذٍ شهادة حقيقية بالمعنى المتقدم . لان قوة شهادة الفلاسفة في المسائل النظرية الفلسفية على قدر قوة البراهين التي يثبتونها بها . فلا محل اذ ذاك للشهادة البشرية الا في ما يلاحظ العمل والاعمال الحسية التي لاتقع تحت حواسنا اما ان تكون حدثت في ايامنا فيمكن ان تعرَف بشهودٍ رائين او قبلنا بزمانٍ طويل فيمكن ان تعرَف اما بالتقليد اي بسلسلة الشهود الشفاهية والمتعاقبة حينئذٍ الينا واما بالتاريخ اي ذكر الحوادث المودعتها الكتب . ولان البرهان الصوري لتصديق الشهود الراوين انما هو معرفتهم وصدقهم فحذرًا من الخطا في ذلك قد وضعت شروط تسمَّى شرائع تدقيقية منها ما يُلاحَظ فيهِ جانب

الفعل ذاته ومنها ما يُلاحَظ فيهِ جانب الشهود وستاتي قريبًا .
الا انه يجب اولاً الرد على الذين نقضوا تصور الدليل الماخوذ من
الشهادة البشرية بمحاولتهم اعلاء قدرها فوق ما يجب .

قضيةٌ اولى

من ذهب الى ان الشهادة البشرية هي الدليل الوحيد على كل توكيد
طبيعي فقد نقض تصورها واساسها العقلي

عد ٨١ ان اذعان العقل لقول ما لشهادة الشاهد لا لدليل
باطن على صدقهِ يسمّى ايمانًا الهيًا او بشريًا حسب اختلاف الشاهد
لانه بهذا يفترق الايمان عن العلم وهو كدليل قريب ينجذب العقل
بهِ الى التمسك شديدًا بالامر المعروف . فاذعان الايمان اذًا
يستند بلا واسطة الى شهادة الشاهد لكنه يفترض ضرورة معرفة
محققة بعلم الشاهد وصدقهِ والا لم يكن فعله صوابيًا . وهذا امرٌ
محقق لا ريب فيهِ حتى اذا لم يكن محققًا ان الشهود ذوو معرفة
وصدق بحيث اذا اعتبرت الظروف لا يخطئون ولا يكونون سببًا
للخطاء ينقص قدر الشهادة ويمكن ان يحكم على موضوع المسئلة
بحكم اكثر احتمالاً او اقل فقط . فاذًا من يجعل ايمان الشهادة البشرية
دليلاً وحيدًا على التوكيد من دون افتراض معرفة محققة ينقض
ثباتها في بعض مواضيع خاصة راجع ما اسلفناه في الجزء الثاني
عد ٤٠ و٤٢ مما لا علاقة معما قلناه هنا . ثم ان قضيتنا هذه ستثبت

ايضاً مما سياتي في دفع الايرادات

يعترضون اولاً بان الانسان لايمكنهُ ان يحقق شيئاً الا اذا فرضَ ان الشهادة البشرية اي الاجماع العام (لانهما عندهم بمعنى) محقق في كل شي وقاعدة وحيدة للحقيقة ثم انه لايمكن خليقةً ما ان نقول انا موجودة اذا لم تبتدي ان نقول انا اومن وان هذه القاعدة للتوكيد الطبيعي تتفق كل الاتفاق مع تلك القاعدة التي نمشي عليها في امور الايمان وهي شهادة الله المكشوفة لنا بشهادة الكنيسة المعصومة

نجيب بانه من المحقق انه لايبقي على هذا القول توكيد للانسان لافتراض قائله ان عقل كل انسانٍ يخطي طبعاً بذاته في كل شي ولكن بما ان هذا باطل كما رايت في الجزء ٢ و٥ و٦ من هذا القسم فالقول بانه لا يبقى للانسان توكيد باطل ايضاً الا اذا قيل انه لايبقي توكيد بناءً على ان الانسان لايمكنه ان يحقق شيئاً من ذاتهِ ومع ذلك يجب ان يصدق شهاده الجنس البشري . لان عقلنا لايمكنه ان يذعن لدليل على التوكيد خارج كالشهادة البشرية هنا الا اذا كان يحققه ويحقق انه يجب تصديقه: لانه لايصدق اذا لم يحقق انه يجب التصديق: وان لا خوف من الخطاء . الا انه كيف يحقق هذا اذا لم يكن له تحقق بغير هذه الشهادة ولا يمكنه ان يحقق وجوده ايضاً ما لم يصدق بها قبل . على ان هذا الاخير باطل بحيث من يزعمه يضاهي من يذبح غيره اي يعدمه الحيوة (كما هي المعرفة المحققة بالنسبة الى عقلنا) ليحيا . واخيراً ان جعل الشهادة البشرية العامة او الخاصة قاعدة

وحيدة للتوكيد ان هو الا عدم التفرقة بين الايمان والعلم بل نفي كل علم (اذ من شان العلم معرفة الشي بعللهِ الماخوذة من المبادي الطبيعية) ومخالفة لما اجمع عليهِ كل الايمة في كل زمان من هذه التفرقة .

اما اتفاق قاعدة التوكيد الطبيعي هذه مع قاعدة الايمان فلا يجديهم شيئًا لان الكلام ليس على اتفاقها بل على امكان التسليم بها على ان حقيقة الدين المسيحي وبالاحرى الكاثوليكي لايمكن اثباتها من الشهادة البشرية العامة . فاذًا لابد لمعرفة حقيقة ديننا وتمييزهِ عن الاديان الباطلة من افتراضهِ دليلاً على التوكيد الطبيعي مختلفًا عن الشهادة البشرية العامة .

عد ١٨٢ اذ ذاك بصواب يؤْخذ طابعو كتاب دومينيكوس بيرتيني ومكملوه المعنون جدًا في المحاماة عن تعليم دي لامينّي هذا او في اثباتهِ واشهاره بالبساطة . وهولاء يؤْخذون بزيادة بانهم لما حاولوا تايد هذا الراي من كل جهة قد صدروا الكتاب المذكور بشهاده من القديس اغوسطينوس كحلية له وهي : ان نظام الطبيعة يقتضي سبق الشهادة للبرهان عند معرفتنا شيئًا : كان هذا القديس الملفان هو صاحب هذا الراي الفاسد والحديث وموسسه . فمراد القديس اوغوسطينس بنظام الطبيعة في كلامهِ ضد المانيين النسق الطبيعي لوضع البراهين والحجج في الجدال اي انه يجب ان يكون الاثبات اولاً بالشهادة ثم بالبرهان العقلي لا بالعكس ويؤيد هذا

خلافًا لما زعمه الخصوم قوله بعد ذلك : لان البرهان الذي يؤتى به
ثم يثبت بالشهادة يظهر انه ضعيف : ويؤيد ذلك ايضًا ما قاله
ايضًا هذا القديس الملفان صريحًا وهو : لا نبلغ الى المعرفة الا بسبيلين
وهما الشهادة والبرهان فالشهادة يجب تقدمها بالزمان والبرهان
يجب تقدمه بالاعتبار لان ما يؤتى بهِ في العمل اولاً شيء وما يعتبر في
الرغبة شي اخر . اذ ذاك ولو بان ان شهادة الصادقين افيد للقوم
الجاهل الا ان البرهان اقوى عند اولى العلم والفقاهة .

عد ٨٢ اما شروط التدقيق المذكور انفًا الملاحظ فيها جانب
العمل فهي اولاً ان يكون العمل ممكنًا بان يمكن فعلهُ بالقوة الطبيعية او
بالقوة الالهية على القليل. ثانيًا ان يكون محسوسًا اي متصورًا بواسطة
الحواس السليمة لا بالتخمين او القياس . ثالثًا ان يكون بسيطًا اي
ملاحظًا على الخصوص جوهر الفعل وحدهُ . رابعًا ان يكون شريفًا
بحيث يستحق اصغاء الجميع سواء كان في ذاتهِ علميًا او سياسيًا
او دينيًا .

والشروط المعتبر فيها جانب الشهود هي اولاً ان يكونوا كثيرين
مختلفين زمنًا ودروسًا وعادة وحالاً لانه يسهل حينئذٍ امن الخطأ
والكذب . اما كميتهم الكافية فتعرف من قرائن الحال . ثانيًا ان
يخبروا بالشيء بحضرة من يعنيهم كشف الكذب والمؤاخذة بهِ ويستطيع
كلاً منهما بسهولة . ثالثًا ان يلاحظ اذا كان الامر المخبر بهِ يضاد
آراء الشهود السابقة او لا وهل يعود عليهم بمجدٍ او نعيم او غنىً او

بعارٍ او تبعةٍ او منزبة وغير ذلك .

وعدا ذلك لابد في التقليدات والتواريخ من مراعاة امورٍ ايضًا وهي اولاً ان يكون التقليد ثابتًا اي ان يبتدى من الخط التقليدي الاخير حتى ينتهي بالتسلسل الى اصلهِ . وثانيًا ان يكون متسعًا بان يكون لكل خطٍ من خطوط التقليد شهود كثيرون . اما التاريخ فيجب اولاً ان يكون كثيرًا اي ان يُروَى الامر من مورخين كثيرين . الا انه اذا ظهر من قرائن الشيء او غيرها ان المؤرخ روى امرًا راى حدوثه نحو كل معاصريهِ وان روايته كانت صادقة لاحينئذٍ فقط بل في كل الازمنة المتتالية ايضًا امكن الاركان الى واحدٍ . وثانيًا ان يكون موافقًا اي ان يوافق المؤرخ ذاته في جوهر الامر ولا يضاد من غيره وثالثًا ان يكون موسسًا على شهودٍ عيانيين او سماعيين بلا واسطة او على اثارٍ او تقليد ثابت ومتسع

قضيةٌ ثانية

* ان الشهادة البشرية المطابقة شرائع التدقيق الموافقة كثيرًا ما *
* تكون في الحوادث المحسوسة دليلاً قاطعًا على الحقيقة *
* وهي تبين لنا الشي باحد ثلثة انواع *

عد ٨٤ كثيرًا ما تكون الشهادة البشرية قاعدة محققة لحقيقة الافعال المحسوسة اذا امكن ان تحقق لنا القرائن ان الشهود العيانيين او التقليديين او المورخين لاينقصهم العلم اي معرفة الامر المخبر بهِ ولا الصدق اي ايثار الانباء بالحق والحال ان الامر كذلك فاذًا .

اما الكبرى فلا تفتقر الى اثبات لانه يمتنع ان يكون كاذبًا ما يخبر بهِ من يعرف حقيقته ويابى ان يقول كذبًا . واما الصغرى فيثبتها انه لايطلب في الحوادث المحسوسة من العلم الا ما يكتسب بواسطة الحواس السليمة وحسن استعمالها. على اننا قد اسلفنا في الجزء السابق انه لايمكن تسبب الخطأ عن الحواس السليمة والمستعملة حسنًا. فاذًا يمتنع افتراض نقص العلم في حادث محسوس وخصوصًا اذا كانت الشهود المطلعة عليهِ كثيرة بدون نقض الشرائع الطبيعية . اما استعمال الحواس المستقيم فلا يمكن ان يفترض انه لم يكن لاتفاق الشهود على انه كان وهذا يرجع الى صدق الشهود لانهم اذا لم يطلعوا على حقيقة الامر وارادوا ان يحققوه لنا كانوا لذلك كاذبين

اما صدق الشهود فكثيرًا ما يمكن تحققه . لاننا من جهة نرغب في الحق طبعًا وننجذب اليهِ حبًا بحيث لايكون احدنا رديًا مجانًا اي لايحيد عن شرائع اللياقة الا لفائدةٍ او لذة . والكذب من جهة اخرى قبيح في ذاته ولذلك لايكذب احد في امرٍ عظيم الا مغترًا بلذة او فائدة . والحال اننا كثيرًا ما يتبين لنا ان لاشيء مما ذكر يحمل الشهود على رواية الامر . لانه اذا وجد كثيرون مختلفون تهذيبًا وعمرًا وحالة وامة وغير ذلك وهم مع ذلك متفقون في الكذب عينه فما ذاك الا مفعول مآرب مختلفة في اناس مختلفين الا ان هذا لايمكن حدوثه لان من هذه المآرب المتضادة ما يحمل بعضًا على الكذب ومنها او من المبادي الادبية ما يبعد بعضًا عنه

فاذا لا يكون للشهود اجماع واذا كان فمن المحقق انهم لم يحملوا على
الشهادة الا من حب الحقيقة فقط . وناهيك انه اذا روى الشهود
او المورخون امرًا تهم حقيقته كثيرين وكان كذبًا ينهض حالاً
كثيرون لابطاله ولا يدعون الخطأ يفشو ويمتد الى الذين سيخلفونهم.
واخيرًا ان هذه القرائن تقارن في الغالب الخبر والمخبِرين والمخبَرين بحيث
يتحقق لا صدق الشهود فقط بل عدم امكان كذبهم كالخبر بوجود
مدينة او بموت احد الملوك او بارتقاء احدهم الى سدة الملك ونحو ذلك
عد ٨٥ وهذه الحجج الموردة تبين ايضًا ان المورخين والمقلِّدين
عالمون وصادقون اذا احرزوا الشروط المذكورة في عد ٨٢ وزد على
ذلك انه لابد لزيادة تبيين ثبات التقليدات وكفاءتها للتحقق
من ملاحظة ما نبه عليه المعلم دراغيتوس من ان الخطوط التقليدية
الناشئة عن تواليد البشر المتتابعة لا يجب ان تعتبر انها تتلاشى
حالاً لانه اذا لوحظ عهد البشر المختلف ونظام تتاليهم الثابت يتضح
باتم بيان ان الخطوط التقليدية مرتبطة ببعضها بحيث ان اهل ذوي
العمر المتوسط او الاخير يتصلون بذوي العمر المبتدئ الكافي لان
يشهد للجيل التابع وهكذا. ولذلك لا ينتهي خط منها تمامًا حتى يبتدي
الخط الاخر بقرائن تنفي عن شهادته كل خطر الخطأ والكذب هذا
وما قلناه عن الافعال الحسية بالعموم يصح ان يقال عن العجائب.
لانها من حيث هي شي محسوس يمكن ان يحس به بسهولة كل
ذي حواس سليمة يمكننا تحقق وجودها من تلك الدلائل التي تنفي

عن الشهود خطر الخطأ والكذب

وعند التامل في هذه الحجج الموردة يظهر ان التحقق الادبي المكتسب من الشهادة البشرية قد يساوي التحقق النظري وذلك حين يظهر من القرائن انهُ لايمكن افتراض الكذب بدون نقض الشرائع الادبية لغير علةٍ او داعٍ لان ذلك يكون كما لو سلم بمعلول بلاعلة وهو باطل نظريًا . وارجاع هذا التوكيد الادبي الى النظري في بعض الاحيان وما فيهِ من الوضوح الذي يجب ان يرافقه بما انهُ دليل التحقق العام لاينقضان طبيعة المعرفة المكتسبة بالشهادة والقائمة بالدليل الغريب اي شهادة غيرنا بحقيقة الامر وهذا لايلد الا الايمان اي تصديق العقل الاعمى في ذاتهِ على نوع ما. ومن هنا يظهر انه لابد من مؤاخذة بعض الفلاسفة الجرمانيين الذين لعدم تمييزهم بين الدلائل البعيدة او شروط التحقق وبين الدليل القريب والصوري يجعلون التصديق العقلي الناشيء عن اذعان العقل البشري الاعمى اساسًا لكل تحقق ومن جهة اخرى يخلطون الايمان بالعلم بعكس ذلك فلم ينجوا المعارف البشرية بل لايزالون يطبقونها بظلامٍ مكفهرٍ يومًا فيومًا .

عد ٨٦ يعترضون اولًا بان الشاهد الواحد لايُصدِر الا احتمالًا فقط فاذًا الشهود الكثيرون كذلك فاذًا لايحصل تحقق من الشهادة البشرية .

اجيب بتمييز المقدمة فاسلم ان الشاهد الواحد الخ على الكثير

وانكر كون ذلك دائمًا او اعدل عنه وانكر النتيجتين . فاذا اخبر بالامر شاهد واحد يصعب غالبًا تحقق علمه وصدقه ومن ثمَّ كانت شهادته محتملة لكن غالبًا لا دائمًا . لانه اذا روى رجل صادق امرًا شاهدَه كثيرون لو كذب لابطلوا كذبه فلا ريب في صدقهِ وفي انه يخشى ضده . ولكن على فرض ان ذلك يحدث دائمًا تكون النتيجة الاولى كاذبة . لان التحقق الذي كلامنا فيهِ ينشأ على غير الاستقامة عن القرائن والدلائل التي تقضي بعدم اتفاق الشهود في الكذب وبما ان ذلك يفهم بسهولة عند تعدد الشهود كما رايت يظهر ان الشهود الكثيرين يمكن ان ينشأ عنهم تحقق ولو ان الشاهد الفرد لاينشأ عنه الا احتمال فقط . ينازعون بان الشهود الكثيرين معًا يمكنهم ان يخدعوا ويُخدَعوا اولاً لان كلاً على حدتهِ قابل طبعًا لان يخدع ويُخدَع فاذًا كلهم معًا قابلون لذلك ايضًا وثانيًا لانهم اذا تعددوا يبقون احرارًا فاذا يستطيعون ان يسيئوا استعمال الحرية ويكذبوا .

اجيب بتمييز المقدمة فاسلم ان الشهود الكثيرين الخ مطلقًا اما اذا لوحظت الظروف والقرائن فانكر . واميز البرهان الاول فاسلم ان كلاً قابل طبعًا الخ بنوعٍ غير تامٍ اما بنوعٍ تامٍ فانكر فان القرائن والمتعلقات التي نستدل منها على عدم كذب الشهود لاتنفي امكان الخطأ والكذب المطلق بل النسبي اى بالنسبة الى ذلك الامر الحادث وهذا كافٍ لان نتاكد حقيقة الامر اما من انه

يمكن كلاً على حدتهِ ان يخدَع ويُخدَع فلا ينتج انه يغلط بالفعل . لان الخطأ والكذب الفعليين لا يوافقان الانسان طبعاً بنوعٍ تام اي مطلقاً بلا اعتبار شيء بل بنوعٍ غير تام فقط اي باعتبار انهم لم يلاحظوا الامر حسناً او انهم اتفقوا على الكذب . وبما ان نقص الامرين يدرك بسهولة عند تعدد الشهود يظهر انه لايمكن ان ينسب الى الجماعة ما تصح نسبته الى كل فردٍ على حدتهِ بنوعٍ غير تام اذ لايصح النتيجة من المعنى التوزيعي الى المعنى الجمعي الا في الخواص الذاتية او في ما يناسب الافراد بنوعٍ تام .

اما البرهان الثاني فاسلم بمقدمته واميز نتيجته فاسلم بانهم يستطيعون ان يسيئوا الخ الا انه يتحقق انهم لم يسيئوا وانكر خلاف ذلك نعم ان كل فرد وان كان بين كثيرين تبقى فيه قوة الكذب اي يبقى حرًّا الا انه لا يكذب بالفعل عند ما يتبين من القرائن ان لا اتفاق في الكذب لانه قبيح من ذاتهِ ولم يكن للشهود ان يعتبروه عائدًا اليهم بعائدة او لذة .

ولا يقال ان فائدة الكذب يمكن ان تكون استعمال الحرّية لان ما قيل من تدافع الرغائب في الشهود ينفي داعي الكذب هذا وعدا ذلك فمن حيث ان الكلام ليس على الشهود المكرَهين بل الاحرار في الاخبار . واستعمال الحرية يكون في التمنّع عن الاخبار وفي النطق بالحق يتضح ان هذا السبب غير كافٍ لايثار الكذب على الصدق ولاسيما واستعمال الحرية في الكذب مقرون دائمًا

بوساوس الضمير.

عد ٨٧ يعترضون ثانيًا بان الشهادة البشرية لاقوة لها في الافعال المسماة عجائب لان عدم وجودها مثبت من التحقق الطبيعي الموسس على اثبات الشرائع الطبيعية. والتحقق الطبيعي اعظم من التحقق الادبي. فاذًا لايستطيع عقلنا الذي من طبعه يجب ان يذعن للبرهان الاقوى ان يذعن للتحقق الادبي في اثبات وجود العجائب كذا يزعم هوم.

اجيب بمنع المقدمة وجزئي البرهان. لانه لمّا يتحقق ان احدى الشرائع الطبيعية أُلغيت في امر ما كقيامة ميت مثلاً يمنع وجود تحقق طبيعي يثبت عدم وجود مثل ذلك الفعل لان ثبات الشرائع الطبيعية يلاحظ عموم صدق هذه القضية مثلاً اي: اذا اعتبر مجرى الشرائع الطبيعية المعتاد فالموتى لايقومون: وهذا القول يحتمل شذوذًا. هذا ولا نسلم بان التحقق الطبيعي اعظم من التحقق الادبي لانهما كليهما ينفيان خطر الخطا كما رايت ولانه من شان الحكمة الالهية ان تراعي ثبات الشرائع الطبيعية والادبية سواءً على الاقل ومن ثمّ كانت النتيجة باطلة ولاسيما لاننا لانذعن طبعًا للبرهان الاقوى الا حيث يوتى بالبرهانين لاثبات نتيجة واحدة كما يجري في الاشياء المحتملة لاحيث يوتى بهما لاثبات شيئين مختلفين كلاهما ينفيان خطر الخطأ على السواء لاننا نقدر حينئذٍ بل يجب علينا ان نذعن لكلٍ من النتيجتين اذا لم يكونا متضادتين.

ولا يقال انه لا يمكن تحقق العجائب من شهادة البشر . لانها افعال فائقة الطبيعة فيجب البحث في ما تقتدر عليهِ القوى الطبيعية وما يتعذر عليها وهذا لا يمكن فضلاً عن ان في البشر خفةً الى اعظام الافعال الغريبة حتى يجعلونها عجائب . لاننا نجيب بان الشهادة البشرية بالمعنى المراد هنا لا تبين هل الفعل فائق الطبيعة او لا بل هل حدث وفي اي ظروف ومتعلقات . وهذا لا يقتضي من العلم والصدق اكثر مما يقتضي كل ما يُروَى من الافعال المحسوسة . اما ما في البشر من الميل الى الحوادث الغريبة فهو مما يزيدهم اجتهادًا في معرفة وجودها وهو يؤيد بالاولى تعليمنا .

عد ٨٨ ومن هذه المبادي يؤخذ بسهولة الرد على روسّو وديديروت الاحمقين الزاعمين اولاً انهُ بقدر غرابة ما يرويهِ الشهود يقلُّ صدقهم في روايتهم وثانياً انهُ لا عجب من ان البشر يخدعون ويُخدَعون فاذًا يجب الحكم بحدوث ذلك احرى منه بالغاء شرائع الطبيعة .

فاجيب على الاول بانه من حيث اننا دائمًا في حيز الحس فمهما يكن من زيادة السبب الذي يزيد الامر غرابةً فهو يرجع دائمًا الى نوع الحادث او غايتهِ او علتهِ مماً لا يغير الحس بوجوده الحقيقي والعلم به ولا يزيد امكان الاتفاق على الكذب . فهكذا ولو انه كان غريباً جدًا وقوف مياه البحر من هنا وهناك وفتحها في وسطها سبيلاً حرًّا للشعب اليهودي الا انه لم يكن في ذلك ما لم يتهيأ للحواس

السليمة ان تحس به او ما يحمل قوماً عديداً على الخطاء والكذب .

واقول على الثاني انه يجب ان يسلم بان خداع البشر والشهود الذين ليس ما يحملهم على الخطأ او الكذب من اعظم العجائب بل مما يتعذر افتعاله على القدرة الالهية لانه يكون تسليماً بوجود معلول بلا علة وهو باطل ومناقض . اما الغاء الشرائع الطبيعية في امرٍ خاص فليس فيه مناقضة اصلاً فالنتيجة اذاً باطلة .

عد٨٩ يعترضون ثالثاً بان قوة التقليدات تضعف بقدر ابتعادنا عن اصلها كما يزعم لوك ودي الاميرت ولابلاس وغيرهم . اما لوك فيثبت ذلك بمثال شريعة انكليكانية . ولابلاس يثبته بنمو امرٍ من شاهدٍ واحد عياني الى اخر وهلم جرًا وبالمقابلة لتوسط زجاج مضاعف اكثر من مرة بين الموضوع والعين لانه بقدر ما يضاعف الزجاج المتوسط تعود صورة الموضوع مبهمة والنظر قاصراً .

اجيب بمنع المقدمة لان التقليد الذي كلامنا عليهِ يفترض فيهِ كل من خطوط التقليد متسعاً بالكفاية ولذلك فان تلك الادلة التي تنفي خطر الخطأ والكذب عمن حدث ذلك الامر في عهدهم هي عينها تنفيه عن خلفهم . فاذاً كون قوة التقليدات تضعف بقدر ابتعادنا عن اصلها باطلٌ ولانتيجة لما جيَ بهِ من الامثلة والمقابلات ولذلك تنكر لان الشريعة الوضعية اولاً تتوهم احياناً خطر الخطأ حيث ليس شيء من ذلك وثانياً كانت تامر بان لانقبل في الاحكام النسخ المنقولة عن الاصل بحضور شاهدين او ثلاثة فقط اما نحن

فكلامنا على الخط التقليدي الكامل الذي يحوي اناساً كثيرين

اما سلسلة الشهود المركبة من شاهدٍ واحد الى اخر واحدٍ فقط فانه وان ضعف فيها تحقق الامر الحادث لا يعنينا ذلك لان كلامنا على التقليد المتسع ولا ناخذ دليل التحقق من الصدق الشخصي بل من القرائن التي تنافي الاتفاق على الكذب . ويظهر من ذلك ايضاً ان لا وجه لضعف التحقق في السلسلة المركبة من شاهدٍ واحد الى اخر واحد . لانه اذا كان الدليل القريب على انتفاء خطر الخطأ والكذب لا يوءخذ من الصدق الشخصي ولا من الحساب الجبري كما يفعل لابلاس وغيره بل من القرائن الخارجة فاذا رافقت هذه القرائن كلاً من شهود السلسلة ينشأ عن الاخير تحقق مماثل للتحقق الذي ينشأ عن الاول .

ثم ان المقابلة بالزجاج المعترض ليست بشيء . لان الزجاج يصد ضرورة وطبعاً اشعة النور فاذاً ان توسط مضاعفاً فلا بد من ان يزيد صورة الموضوع ظلاماً وابهاماً . اما البشر فلا يخطئون ولا يكذبون ضرورة فاذاً اذا كانت دواعي الخطأ والكذب بعيدة عن كل الخطوط التقليدية بالتساوي كما هي هنا ينشأ عن الجيل الاخير توكيد مماثل لما ينشأ عن الجيل الاول . وقولنا طبعاً اي كما يحدث في الجملة . لان الزجاج قد تجعله الصناعة الدقيقة بحيث لا يصد اشعة النور بل ربما يقوى فاعليتها في الاعين وحينئذٍ فاعتراض الزجاج بين الاعين والموضوع وان تضاعف يبين صورة الموضوع جلية كما هي

بل ربما زاد في تبيانها وجلائها

عد ٩ اخيرًا اذا اعترض مع بايلي ببعض حوادث خاصة عُدَّت كاذبة بعد ان كانت تعتبر حقيقية لاستنادها الى شهادة كاملة يجاب بانه عند التسليم بها لم تحرز الشروط كلها . اما من جانب الشهود واما من جانب المؤرخين واما من جانب التقليد . على ان قولنا بامكان تحقق كثير من الامور المحسوسة بالشهادة البشرية انما هو في الجملة ولذا لا ينهض الاعتراض ببعض اشياء خصوصية الا اذا تبيَّن ان ما ظهر كاذبًا او مرتابًا به روى من شهود عدل او اخبر من مورخين ثقات او قُلِّد بتقليدٍ ثابت وغير منقطع . لانه لا بد من الفحص الجهيد والبحث الدقيق في قواعد التدقيق قبل الحكم على حقيقة امرٍ لم يثبت بالممارسة اليومية على نوع ما وعدا ذلك فلا حاجة الى ذلك في كثيرٍ من امور الحق العام التي كثيرًا ما نحققها مطلقًا بحيث لا تحركنا دقة المغالطات فيها وليس ذلك فقط بل نرى فيها صريحًا امتناع الضد كما نبهنا على ذلك في الابتدا . فمن يستطيع الريب في وجود توليوس وقيصر وطيطوس ونيرون وغيرهم ام اي مغالطة يمكنها ان تضعف ولو قليلاً صدق هذه الاشياء الذي لا اصل له الا في الشهادة البشرية . انظر

برجيار وجيرديل

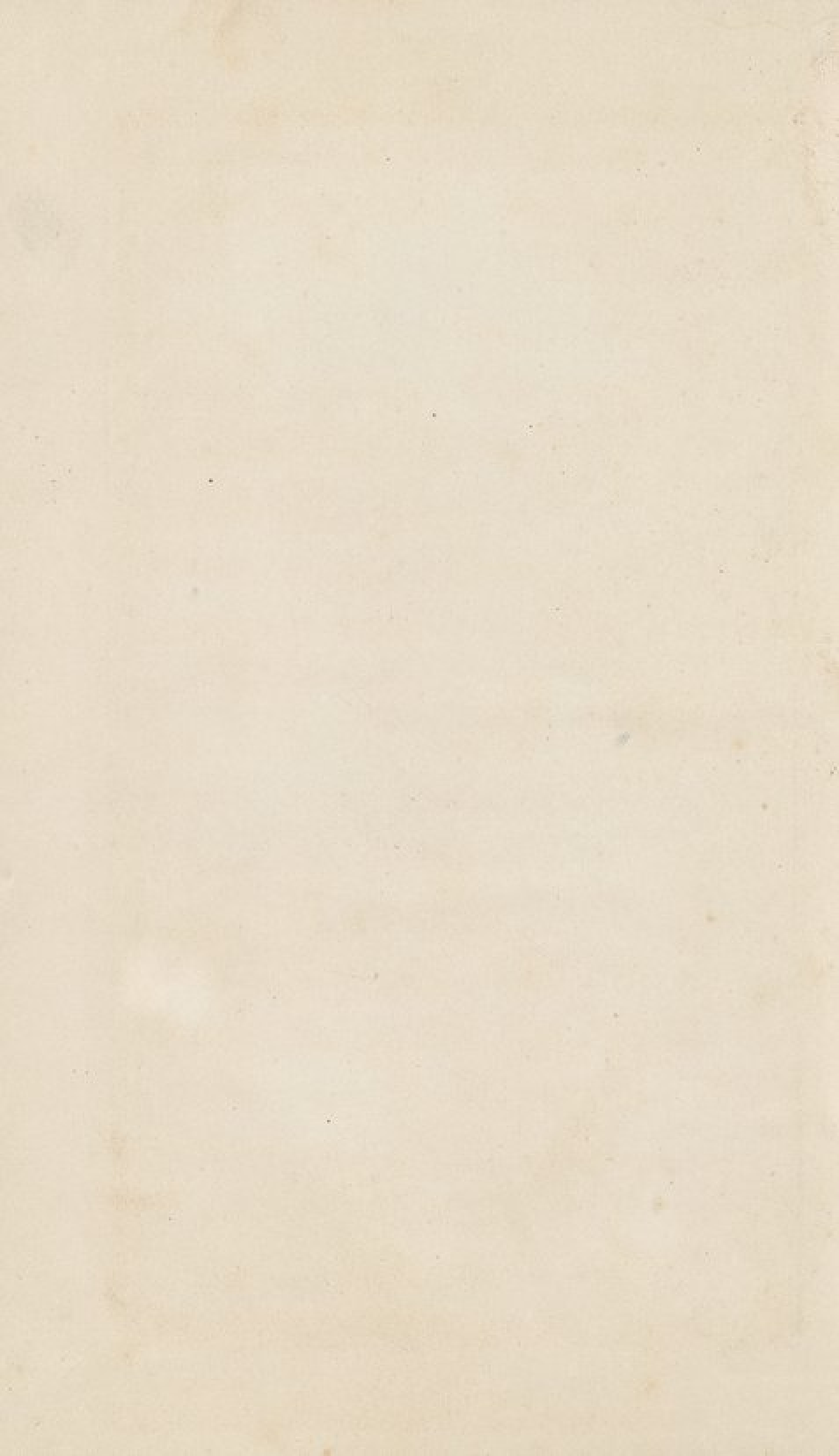
وبلدينوتي

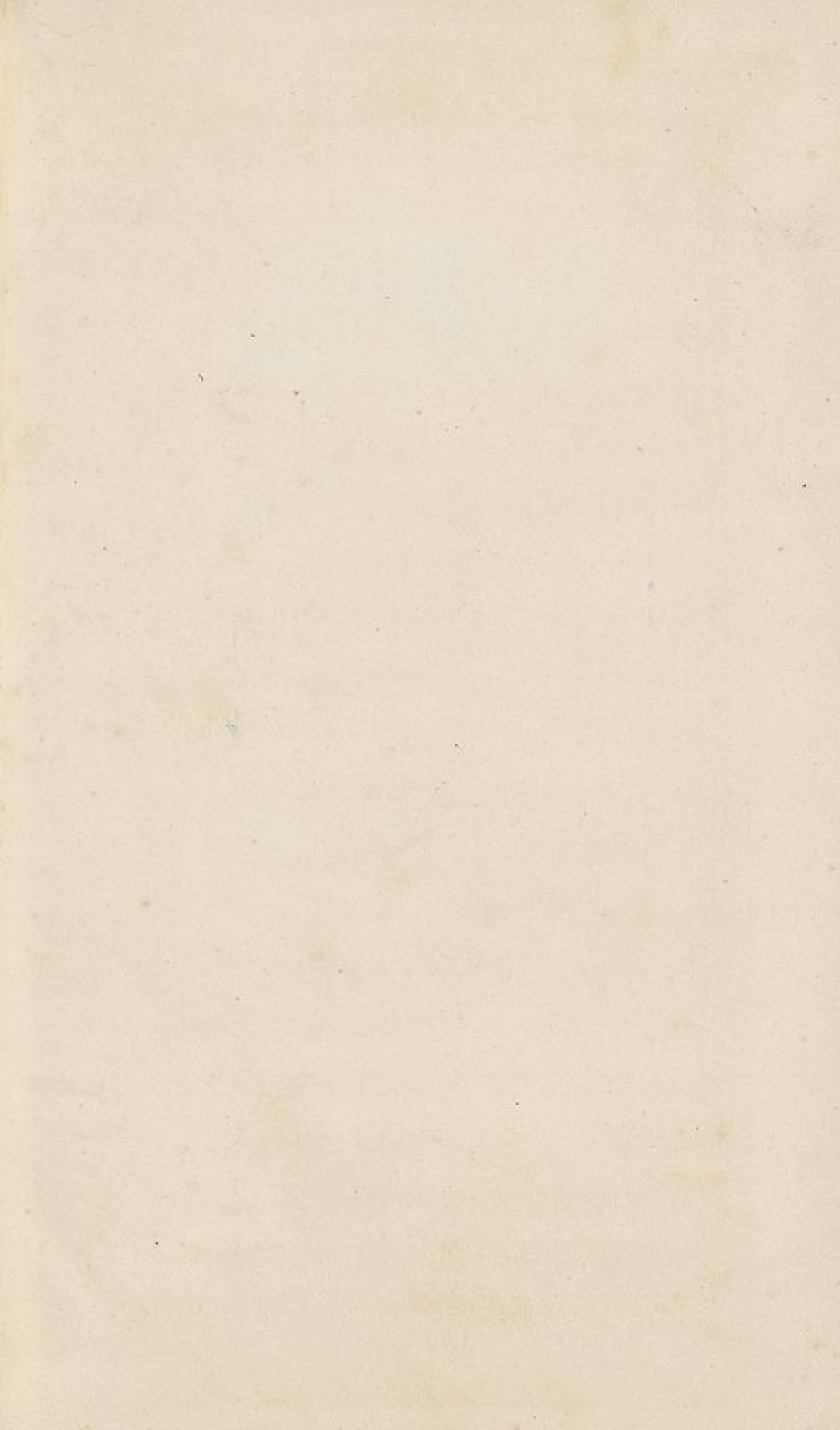
❋ اصلاح خطأ ❋

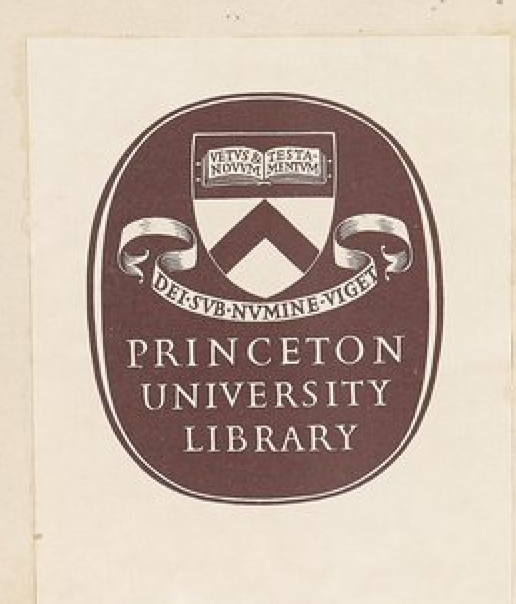
صفحة	سطر	خطا	صواب
٠٥	١٩	الصفح	معدن الذهب
٠٦	١٩	الرقة	السرقه
٠٩	٠٤	احكم الايجاز (٨)	احكم الايجاز وحُكِمَ له بالانجاز (٨)
١٤	١٥	ما يفوق	ما لا يفوق
١٦	٠٨	ظهر منح	ظهرت آرآه
١٧	١٣	المحمول	الفاعل
١٨	٠٧	كنفى اصلها	كانه اصلها
٠٨	١١	بالتصاعد	التركيبية
١٩	١٨	الحدثة	الحديثة
٢٦	٠٣	سابق	سابقة
٢٩	١٩	الرابطة	الرابط
٣٢	١١	اوافراد على فرد	او على فرد
٣٦	٠٩	المفردة	المفرد
٤٥	١٥	موضوع الاولى	موضوع الاولى
٤٦	١٧	اي لايجمع بينها	اي ممكنًا الجمع بينها
٤٨	١٩	طريقة	واما طريقة
٥٠	١٠	من المتاخر	لِمِّيًا
٥٠	١٢	من المتقدم	إِنِّيًا
٥٤	٢٠	يُعرّف	يُعرَف
٥٧	١٦	لا يُطلَق	فلا يُطلق
٦٥	١٦	المليلغ	المبلغ
٦٥	١٨	المحنلفون	المختلفون
٦٦	٠٣	ذلك	تلك

صحيفة	سطر	خطا	صواب
٠٧٣	١١	وناهيك من انه	وناهيك انه
٠٧٦	١٨	الناطقة	الناطق
٠٧٧	٠٥	يوّحذ	يؤخذ
٠٧٩	٠٣	تتكلف	تتكلف
٠٩٥	٠٩	الاخيباري	الاخباري
٠٩٥	١٤	اختيارية	اخبارية
٠٩٦	٠٤	الاخيمارية	الاخبارية
٠٩٩	١٣	زمن خطأ	زمن من خطأ
١٤١	١٦	فيا	فما
١١٧	٠٤	فاذ اسلم	فاذا سُلِّم
١٣٠	١٠	قصوراث	تصورات
١٣٠	١٨	هي	هو
١٣٠	٣٠	مما لاعلاقة	مما له علاقة
١٣١	٠٣	محقق	محققة
١٣٣	٠٣	ويوّيد ذلك ايضًا ما قاله	وما قاله
١٣٣	١٨	يعنيهم	يعنيه
١٣٦	١٤	ان اهل ذوي	ان ذوي
١٣٨	٠٥	وفي انه يخشى ضده	وفي انه لايخشى الخلاف
١٤٤	٠٣	عدد ٩	عدد ٩٠








VETVS & NOVVM TESTAMENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

